7317

Ангел Николов

Политическа мисъл в ранносредновековна България

(средата на IX – края на X век)

Парадигма

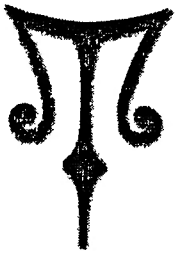
ПОЛИТИЧЕСКА МИСЪЛ В РАННОСРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ

(средата на IX – края на X век)

ПАРАДИГМА

Ангел Николов

ПОЛИТИЧЕСКА МИСЪЛ В РАННОСРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ



(средата на IX – края на X век)

ПАРАДИГМА
София, 2006

Съдържанието на тази книга до голяма степен съвпада с текста на моя докторат, защитен на 13. 06. 2002 г. под заглавие "Българските политически идеи 864–971 г.". Искам да изразя своята признателност на моя научен ръководител доц. М. Кймаканова, както и на моите учители – акад. В. Гюзелев, проф. П. Ангелов, проф. Г. Бакалов и проф. Хр. Матанов. Първоначалният текст беше допълнен и уточнен в хода на моите специализации през 2004 г. в Оксфорд (като British Academy Visiting Fellow), Саарбрюнен и Краков, за което дължа благодарност на д-р Дж. Шепард, проф Р. Марти и проф. М Саламон.

Авторът

4314 ист
63-Ж

ПОЛИТИЧЕСКА МИСЪЛ
В РАННОСРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ

(средата на IX – края на X век)

© Ангел Николов Николов – *автор*

© Издателство "Парадигма", 2006

ISBN-10: 954-326-037-0
ISBN-13: 978-954-326-037-9

Съдържание

Увод
Основни проблеми и насоки в проучването
на политическите идеи в средновековна
България (средата на IX–X в.) 11

Глава I

**Източници, основни черти еволюция
на държавно-политичетския и религиозния модел
на езическа България до средата на IX век.** 29

Глава II ОТ БОГА КНЯЗ НА БЪЛГАРИТЕ

**Политически и идеологически аспекти
на християнизацията на България
през управлението на Борис I – Михаил
(852–889; † 907)** 41

*1. Князът и Църквата: християнизация на България
в контекста на взаимоотношенията между Борис I – Михаил,
Константинопол и Рим през втората половина на IX в.* *44*

*2. Проблемът за императорското достойнство
във взаимоотношенията между Запада и Византия
като фактор в развитието на българската политическа
мисъл през втората половина на IX век.* *65*

*3. Византийската имперска идея и владетелската пропаганда
през управлението на Василий I (867–886).* *83*

*4. Политико-религиозни аспекти на дейността
на Методиевите ученици в България (886–893).* *96*

Глава III ВЕЛИКИЯТ МЕЖДУ ЦАРЕТЕ

Изграждане и утвърждаване на българската царска институция в контекста на идеологическото, военно-политическото и културното съперничество между България и Византия през управлението на Симеон I (893–927) 115

1. Църковно-народният събор от 893 г. и проблемът за легитимирането на Симеон I като законен наследник на българския престол. 115

2. Развитие и характер на взаимоотношенията между България и Византия (893–927). 124

3. Имперската идея на Симеон I в контекста на старобългарските оригинални и преводни книжовни паметници от епохата на Златния век. 151

3. 1. История, традиция и легитимност: политически измерения на интереса към миналото в старобългарската литература от края на IX – началото на X в. 158

3. 2. Проблемът за властта и царското достойнство в Симеоновия Златоструй. 171

3. 2. 1. Ученията за божествения произход на властта. 173

3. 2. 2. Парадигми на владетелско поведение: старозаветните царе и римските императори. 175

3. 2. 3. Свещенство и царство. 180

3. 3. Князът като „нов Адам“: образът на Симеон I в Шестоднев на Йоан Екзарх. 186

3. 4. Наблюдения върху отношението на българите спрямо Византия в контекста на възгледа за редуването на световните царства и идеята за есхатологичната мисия на Римската империя. 193

3. 5. Старобългарският превод на Изложение на поучителни глави към император Юстиниан от дякон Агапит и развитието на представата за „идеалния“ цар в Преслав около началото на X в. 214

Глава IV БЛАГОЧЕСТИВИЯТ ЦАР

Основни фактори и насоки в развитието на българската политическа мисъл от смъртта на цар Симеон I до завладяването на Източна България от император Йоан Цимисхий (927–971) 233

1. Политически и идеологически измерения на българо-византийските отношения в контекста на мирния договор от 927 г. *233*

2. „Византинизация" или „студен мир"? Развитие и характер на българо-византийските отношения през периода 927–945 г. *240*

3. „Учител на православието": владетелската пропаганда и културната политика на цар Петър в светлината на някои старобългарски произведения от средата на X в. 245

4. „Българският синдром" в трудовете на Константин VII Багренородни: зараждане и теоретична обосновка на византийската идея за унищожаването на Българското царство в средата на X в. 269

5. Българското царство на ръба на гибелта: руското нашествие и завладяването на Източна България от император Йоан Цимисхий (968–971 г.) *279*

Summary
POLITICAL THOUGHT IN EARLY MEDIEVAL BULGARIA
(the middle of 9th – the end of 10th century) 291

Извори 295

Литература 305

Съкращения 351

УВОД

ОСНОВНИ ПРОБЛЕМИ И НАСОКИ В ПРОУЧВАНЕТО НА ПОЛИТИЧЕСКИТЕ ИДЕИ В СРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ (СРЕДАТА НА IX–X В.)

Когато разсъждаваме върху характера и съдържанието на средновековната политическа мисъл, ние често сме склонни да изпаднем в крайност и да съзрем в нея било красивото съвършенство на едни дълбоко религиозни в същността си политически идеали, било баналността на една религиозно обагрена, ала лишена от оригиналност и рационално съдържание политическа реторика. Не бива обаче да забравяме, че политическите идеи, възгледите за властта, отразени в официален държавен документ, църковна проповед или литературно произведение едновременно отразяват и формират определени устойчиви страни на общественото съзнание и човешкия мироглед. Уместно е да припомним мисълта на М. Чернявски, че идеите не определят „материалните условия и действителността; ала веднъж породени от тези условия, идеите имат собствена логика и живот и налагат свой отпечатък върху действителността" [Chernyavsky 1959, 475].

Един конкретен пример нагледно показва удивителната симетричност в мисленето и поведението на някои средновековни владетели, които споделят една и съща теоретична концепция за обхвата и отговорностите на упражняваната от тях власт. Става дума за първия цар на българите Симеон I (893–927) и първия руски цар Иван IV Грозни (1533–1584) – двама монарси, които се смятат за избрани от Бога и отговорни единствено пред него за своите дела. Съчетали идеите за неограничената монархическа власт и съвършеното си благочестие в една фундаментална концепция за богоподобието на царя, те не се колебаят да демонстрират категорично, дори грубо своето превъзходство над Църквата и нейните служители.

В едно от писмата си до патриарх Николай Мистик цар Симеон I характеризира константинополския първосвещеник и бивш регент на малолетния василевс Константин VII като оглупял старец.[1] Покъсно българският владетел демонстративно захвърля новополучените патриаршески послания на земята преди да ги е прочел[2] и не пропуска възможност да обсипе своя дългогодишен кореспондент със злъчни укори и подигравки в присъствието на император Роман Лакапин по време на срещата им край стените на византийската столица през 924 г.: „ти казваше присмивайки ни се," – отбелязва с горест Николай Мистик в свое писмо до българския цар – „че си изгубил коня си, който в сражението [т. е. битката при Ахелой през 917 г. – бел. А. Н.] бил ранен вместо тебе, и твърдеше, подигравайки ни, че това се случило поради наша молитва."[3]

Няколко столетия по-късно, упрекнат от бившия си военачалник княз Андрей Курбски, че се опитва „да превърне светлината в тъма" и е отстъпил от православната вяра, като е пролял невинна християнска кръв в Божиите храмове, насилствено е замонашвал свои врагове и се е подиграл с „ангелския образ", Иван IV Грозни аргументира пред своя опонент отстраняването на бившите си настойници и съветници свещеник Силвестър и Алексей Адашев така: „Нима ти виждаш *благочестива светлина* там, където царската власт се намира в ръцете на невеж поп и злодеи-изменници, а царят им се подчинява?... Никъде няма да намериш царство, което да е било управлявано от попове и да не е погинало. Какво искаш ти – това, което се случи с гърците, които погубиха царството си и [сега] се покоряват на турците?... Или това е *светлина* – когато поп и прегорди лукави роби управляват, а царят е удостоен само с предното място и царската чест, а по власт с нищо не е по-добър от роб? И нима това е *тъма* – когато царят държи царската власт и управлява, а робите по робски изпълняват заповедите [му]?" [Преписка 1993, 20–21].

[1] Nich. Patr. Lett. № 10. 9, 11, 14, p. 68–70 (ГИБИ IV, 216).

[2] Nich. Patr. Lett. № 17. 6, p. 110 (ГИБИ IV, 240).

[3] Nich. Patr. Lett. № 31. 39–41, p. 208 (ГИБИ IV, 294).

Независимо от различния събитиен контекст, отношението на двамата владетели към представителите на църковната йерархия несъмнено имат общ източник – идеята за християнския цар като земен наместник на Бога, комуто Църквата дължи не само почит, но и подчинение. Нещо повече, и Симеон I, и Иван IV се вдъхновяват от един идеал за владетеля, опознат и възприет от средновековните славянски общества благодарение на изготвените в България около края на IX – средата на X в. преводи на множество патристични, или по-общо казано ранновизантийски текстове, които засягат фундаменталните въпроси за властта и подчинението, за източниците и прерогативите на царската власт, за отношенията между държава и църква, за есхатологичната мисия на християнската (Римска) империя.

Красноречиво свидетелство за изключителната роля на старобългарското литературно наследство като източник на основни религиозно-политически идеи в славянския свят представлява познатото ни вече послание на Иван Грозни до А. Курбски, в което са цитирани редица произведения, преведени на старобългарски език към началото на X в. в рамките една културна и пропагандна политика, очертана лично от Симеон I: сборника *Златоструй*, житието на Йоан Златоуст от Георги Александрийски, хрониката на Йоан Малала (като част от хронографската компилация *Летописец елински и римски*) и др.[4]

Непосредствен стимул за написването на настоящата работа стана нашето запознанство с изследванията на И. Шевченко върху старобългарския превод на съставения около 527–548 г. от константинополския дякон Агапит трактат под заглавие *Изложение на поучителни глави към император Юстиниан.* Вниманието на българските книжовници от епохата на *Златния век* към това произведение, в което намира синтезиран израз византийската теория за императорската власт, е напълно закономерен, доколкото техният владетел Симеон I през 913 г. възприема царско достойнство като *василевс на българите*, а след 917 г. претендира за византийската императорска титла – *василевс на ромеите*. Ала интересът към превода на *Изложе-*

[4] Общо за източниците на посланието: Преписка 1993, 225–226, 384–387; Дуйчев1958.

нието не затихва в славянския свят и през следващите столетия, за достигне своята кулминация в Русия през XVI – XVII в.

Според сполучливото обобщение на И. Шевченко, „Московското самодържавие е било местно творение, макар че одеждите, които носело, били чужда изработка. Московската имперска идеология не се е появила защото някакви *literati* случайно се натъкнали на малкия труд на Агапит. Идеологиите, в по-голяма или по-малка степен синтезирани предварително, биват открити, когато станат необходими. Но съществува известен елемент на избор при търсенето на готов идеологически образец, в рамките на който неясните тенденции могат да се развият. Неговият избор е нещо съществено. Веднъж избран, образецът предопределя формата и начините на изразяване на определени копнежи и вярвания, на които отговаря една политическа система. До известна степен, този образец е гаранция за устойчивостта на системата, доколкото той предопределя дори начина на мислене на опонентите... Каквато и да е била стойността на [труда на] Агапит, той не само е повлиял върху политическото мислене в Московската държава, но често се оказвал практически заместител на това мислене" [Ševčenko 1954, 177–178].

Ще си позволя само една забележка към тези твърде проницателни редове. Струва ми си, че московските идеолози едва ли са *направили* някакъв избор на идеологически модел, или, което може би е по-точно – техният избор е бил *преопределен* от обстоятелството, че от края на X в. насетне (и особено след 1453 г.), просветените кръгове в Киевска и в Московска Русия черпят представите си за политическата идеология, обществото устройство, културата и историята на Византийската империя предимно от дошлите при тях от славянския юг (основно от България) преводни, компилативни и оригинални произведения.[5]

С други думи, руските идеолози, включително създателите и следовниците на прословутата концепция за Москва като Трети и последен Рим, всъщност съзерцават Византия и нейното идейно наслед-

[5] За основните аспекти на проблема: Ангелов 1958–1978; Творогов 1975; Каймакамова 1980; Каймакамова 2002, 548–549. Вж. също Максимович 2001 (особено с. 235).

ство предимно през очите на старобългарските писатели и преводачи.[6] Може да се каже, че основите на коментирания от И. Шевченко идеологически модел на Московското царство са заложени през X в. в България, която не само се утвърждава като първото царство в славянския свят, но и завещава на следващите поколения славянски книжовници своя модел на селективен „прочит" и „превод" на византийската традиция.[7] В този смисъл, отношенията между Византия и България през IX – X в. наистина имат едно непреходно значение: благодарение на тях се оформят определени трайни черти на православния свят, които въздействат върху развоя на европейската история чак до наши дни [Browning 1975, 16].

В навечерието на Втората световна война бележитият германски византолог Ф. Дьолгер отбеляза, че историята на идеите би могла, извън чисто положителното установяване на фактите да ни доближи до висшата и крайна цел на всяка историография, а именно – до разбирането за едно вътрешно осмислено развитие в рамките на го-

[6] Този феномен е доловен от Б. Успенски, който отбелязва, че след 1453 г. русите се ориентирали не към реално съществуващата византийска традиция, а към своята представа за теократична монархия (Успенский 1998, 14). За влиянието на византийската политическа доктрина върху южните славяни и Московска Русия: Бакалов 1980; Бакалов 1992.

[7] В този контекст заслужава да приведем интересната мисъл, че „римското идеологическо наследство, значително претворено през еволюцията на християнското общество в средновековна България, се проявява като доста неопределен римски (християнски) спомен, за да се противопостави на „византинизма" като *forma mentis*" (Тъпкова-Заимова 1983, 27). Напоследък Б. Успенски съвършено неаргументирано твърди, че „някои изследователи се опитват да открият пряка връзка между българското възприемане на историята и по-късната руска доктрина „Москва – трети Рим", но, изглежда, без достатъчно основания" (Успенский 1996, 123, прим. 58). Противоположен възглед споделя С.-Й. Тайхгребер, като подчертава формиращата роля на Кирило-Методиевата традиция и на старобългарската литература от епохата на *Златния век* в изграждането на древноруската култура: „Obgleich Bulgarien im 11. Jahrhundert von Byzanz politisch unterworfen wurde, blieb die slawische Kultur weiterhin bestehen, so dass Bulgarien neben Byzanz das Modell für die slawischen Völker wurde" (Teichgräber 2001, 67). Срв. Birnbaum 1991, 399.

лемите исторически епохи. „Разчленим ли историята въз основа такива големи ръководни идеи, на преден план изпъква значимостта на политическите идеи, доколкото те влияят извънредно силно не само пряко върху политиката на надмощие, провеждана от държавите и народите, но и опосредствано върху тяхното културно и духовно развитие, и представляват една всеобхватна рамка на това развитие" [Dölger 1935, 57].

През последните десетилетия историята на средновековната политическа мисъл се утвърди като перспективна насока в развитието на модерната медиевистика. Проучванията обаче са затруднени от обстоятелството, че в ранносредновековна Европа (и дори във Византия) политическите идеи твърде рядко намират системен и теоретично обоснован израз. Затова съвременните изследователи са принудени да посветят своето внимание на редица привидно отдалечени от сферата на политическата теория въпроси на политическата и социално-икономическата история, богословието, еклезиологията, както и да анализират идеите, имплицитно заложени в държавните институции и социалните структури, в ритуалните и церемониалните практики. Всичко това често води до преливане на историята на политическата мисъл в исторически анализ върху самото средновековно общество [Burns 1991, 1–3].

Когато анализираме политическото мислене на средновековните европейски общества, ние неизбежно следва да се съобразим с една даденост, а именно – теоцентричния характер на техния мироглед. Всеки опит за осмисляне на обкръжаващата действителност, представите за социума и за държавата, за смисъла на личното човешко съществуване през този период са белязани от всеобемащата мисъл за Бога като творец и господар на видимия свят. От това закономерно следва, че средновековните идеи за държавност, суверенитет и йерархично върховенство на властите като цяло се обосновават с доводите на религията, а държавните идеологии неизменно утвърждават принципа за божествения характер на властта [Бакалов 1999, 5].

В политическия живот на ранносредновековна християнска Европа до края на VIII в. доминират две твърде различни по своя произход и идейно съдържание държавно-политически традиции.

На изток, във Византия, между началото на IV – средата на VI в. протича интензивен синтез между християнството, елинистическите концепции за царската власт и представата за универсалното господство на Римската империя. Така се ражда идеята за християнската империя, чийто владетел е разглеждан като наместник на Бога и върховен покровител на Църквата, призван да разпространи христовата вяра и римския закон до крайните предели на обитаемия свят.[8] След гибелта на Западната Римска империя (476 г.), господарите на „Новия Рим" – Константинопол[9] остават единствените легитимни и неоспорими (поне до края на VIII в.) носители и продължители на римохристиянската имперска идея, която се превръща за подвластните им „ромеи" (т. е. „римляни") в истинска „политическа теология", а нейният вътрешен закон – в своеобразна „политическа догматика" [Дьолгер 1943, 183]. От 629 г. насетне императорът официално носи титлата *василевс*, която въплъщава монархическата същност на владетелската институция, но и свидетелства за напредналата грецизация на Византия [Chrysos 1978]. Идеята за уникалната историческа мисия на империята е утвърдена теоретично от редица църковни автори, които представят държавата на ромеите като последното и непобедимо земно царство, обречено да просъществува до настъпването на Апокалипсиса.[10]

От друга страна, в хода на Великото преселение на народите поголямата част от територии на Западната Римска империя са завладени от племенните общности (*gentes*) на франките, остготите, вестготите и лангобардите. Благодарение на бързото възприемане на християнството и привличането в новите управленски структури на редица опитни представители на римската провинциална върхушка, някои от тези „варварски" държави постигат забележителна степен на поли-

[8] Хунгер 2000, 89–149; Dvorník 1966; Obolensky 1971, 272–277; Γλύκατζη-Αρβελέρ 1992, 11–22; Медведев 1979, 413–416; Караянопулос 1992, 11–12 сл.; Бакалов 1993, 283–321, 364–365; Lilie 1994, 1–9, 238–239.

[9] За Константинопол като Νέα 'Ρώμη: Wolff 1959, 293–294; Хунгер 2000, 78–79 сл.; Dagron 1974, 43–47. Вж. също обзора върху материалите на международния семинар за исторически изследвания „От Рим към Третия Рим" в: Русь 1991.

[10] Podskalsky 1972; Alexander 1978; Alexander 1985; Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996.

тическа консолидация. Така в нововъзникналите християнски кралства (*regna*) на римската имперска традиция е противопоставена концепцията за етническата идентичност като основа на властта, ключ към привилегиите и сплотяваща обществена сила [Pohl 1998, 1–5].

Макар формално да се считат с претенциите за политическа изключителност и върховенство на източните „ромейски" императори, варварските крале изтъкват чрез разнообразни пропагандни средства (*imitatio imperii*) своя суверенитет и фактическа равнопоставеност с владетелите на Константинопол [Chrysos 2003,16–17]. Постепенно укрепва съюзът на кралската власт с местните църковни институции, който намира символичен израз в извършваните (от 30-те години на VII в. насетне) от висши духовници тържествени коронационни ритуали, съпроводени с миропомазване. Така се утвърждава една комплексна идея за владетелска легитимност, в която етническите традиции, свързани с представите за избрания народ и управляващите го потомци на древни езически династии от герои и полубогове, се съчетават с осветения от църквата идеал за християнския крал (*rex christianus, christianissimus rex*), който наподобява старозаветните богоизбрани царе на Израил.[11]

Около началото на IX в. обаче ситуацията коренно се променя. Едно по едно някогашните „варварски" кралства са погълнати от Франкската империя, която в съюз с Папството поставя под въпрос византийските претенции за политическо върховенство в християнския свят. Именно през този период в Западна Европа набира сила стремежът да бъде оспорен римският характер („Romanitas") на империята на Новия Рим, за да бъде изтласкан Константинопол на политическата периферия като една екзотична и анахронична останка от миналото [Chrysos 2003, 18].

От друга страна, благодарение на мащабните завоевания на хановете Крум, Омуртаг, Маламир и Пресиан, Българското ханство разпростира властта си от Тиса и Средния Дунав до Северна Тракия и се превръща в третата доминираща сила на европейския континент. Българските владетели от първата половина на IX в. вече разполагат с

[11] McCormick 1986; Johnson 1988; Ронин 1989; King 1991; Wolfram 1994; Harrison 1998; Claude 1998; Hen 1998.

военен потенциал и материални средства, които им позволяват да провеждат политика от имперски мащаб. В областта на идеологията това обуславя формирането на един религиозно-политически модел, който се основава върху идеята за богоустановената власт на българските ханове, утвърждава техните суверенни права над цялата територия на страната и съсредоточава в ръцете им контрола над държавното управление и религиозния живот, като ги превръща в истинско въплъщение на държавата.

Целта на настоящия труд е да разкрие източниците, съдържанието и еволюцията на идеите за прерогативите, титуларното достойнство и мисията на българските владетели, за ролята и мястото на българския народ и неговата държава в християнския свят през периода между покръстването (864 г.) и завладяването на Източна България от император Йоан Цимисхий (971 г.). По-специално, предмет на анализ ще стане проблемът за трансформацията върху нови религиозни, културни и народностни начала на оригиналния идеологически модел на езическата българска държава – един сложен процес, белязан от избирателното възприемане, адаптация или отхвърляне на определени политически идеи и концепции в хода на общуването на новопокръстена България с Византия, Папството и Франкската империя. С други думи, дисертационният труд цели да очертае идеите, които доминират в политическото мислене на българите и изиграват значима роля за преобразяването на Българското ханство в християнско царство с практически пълна църковна самостоятелност и с богослужение и литература на говоримия в страната славянски (старобългарски) език – един уникален държавно-политически и културен модел (някои изследователи го характеризират като *Преславска цивилизация*[12]), превърнал се през следващите векове в истински нормативен, структурен и идеен образец за попадналите в сферата на византийското влияние православни славянски общества.

[12] Божилов 1993; Божилов 1995, 119–124.

Мнозина съвременни изследователи сумират *sub specie aeternitatis* същността на протеклите в българското общество през разглеждания период трансформационни процеси като приобщаване на една изостанала държава със слабо развита култура към благата на византийската християнска цивилизация. Така например, Д. Оболенски развива тезата за „трансплантиране", „внос" или „заимстване" на византийски културни образци, в частност – на определени идеологически модели, в България и останалите новопокръстени славянски страни, вследствие на което между IX – началото на XI в. се оформя една специфична наднационална общност от християнски държави, център на която е Константинопол, а Източна Европа представлява нейна периферна област [Obolensky 1971, 1–3, 69, 277–285].

Изложеният възглед ни кара да се обърнем към факторите, обусловили специфичната рецепция на византийската култура в България. Водещо значение сред тях несъмнено има високото ниво на държавна организация към момента на покръстването. Наред с това, уместно да припомним мисълта на Р. Браунинг, че византийско-българските отношения представляват специален интерес в контекста на изследванията върху акултурацията и съпротивата срещу нея. „Дори България да е била част от онова, което професор Оболенски толкова сполучливо нарече „Византийска общност", тя със сигурност не е станала просто копие на Византия. Между тях има поразителни разлики. Някои черти на българското общество напомнят по-скоро варварския Запад, отколкото средиземноморските земи на античната култура. И дори онова, което е възприето директно от византийските модели често показва един по-различен профил в България..." [Browning 1975, 16].

През втората половина на IX в. (особено между 866–870 г.) българската държава и нейните владетели изпитват определени политически и духовни влияния от страна на Франкската империя и Папството. Периодът на интензивното общуване на княз Борис I – Михаил с Каролингска Европа съвпада със залеза на нейното политическо единство, когато изострените противоречия между потомците на Карл Велики отслабват императорската институция и позволяват на Римската курия да се наложи като сериозен фактор не само в религиозния живот, но и в областта на международните отношения. Стремежът на амбициозните римски първосвещеници Николай I, Адриан II

и Йоан VIII да утвърдят правото на франкските крале върху титлата „imperator Romanorum" и тяхното открито пренебрежение спрямо „императорите на гърците", несъмнено допринасят за известно релативизиране и обезценяване на идеята за вселенския авторитет на византийския василевс в очите на новопокръстения български княз. Натрупаните от Борис I – Михаил наблюдения върху съперничеството между Рим и Константинопол за влияние над новопокръстените славянски народи в Юго-Източна и Централна Европа му позволяват да оцени по достойнство значението на специфичните религиозно-политически възгледи, развити от славянските първоучители Константин – Кирил и Методий и техните ученици в хода на дългогодишното им общуване с Папството, Франкската империя и Византия.

Тук следва да направим уговорката, че е излишно да идеализираме управленческите способности, интелектуалните заложби и политическата далновидност на българските владетели през разглеждания период. В тяхното мислене и поведение често надделяват тясно прагматични или ирационални съображения, което може да се обясни с отсъствие на избистрена държавна и военна доктрина, както и с липса на ясно разбиране за логиката и смисъла на историята [Гюзелев 1995, 68–69].

Наистина, до нас не е достигнал нито един политически трактат или исторически труд, написан от ръката на български средновековен владетел. Ала не бива да забравяме, че между края на IX в. и 971 г. в Плиска, Преслав, Охрид и някои големи манастирски центрове кипи оживена книжовна и просветна дейност, която е покровителствана и направлявана лично от княз Борис I – Михаил, цар Симеон I и цар Петър. Така през интересуващия ни период България става единствената наскоро покръстена държава, успяла да организира една мащабна, добре обмислена и дългосрочна културна политика, в рамките на която чрез разнообразни пропагандни средства се утвърждават идеите за независимостта, величието, благочестието и мъдростта на българските господари.

Двигател и изразител на водещите тенденции в духовния живот става оформилият се към началото на X в. нов политически и църковен елит, чиито представители са сплотени от чувство на лична преданост към владетеля и от искрено преклонение пред неговите реформи, които допринасят за необратимата консолидация на българската на-

родност върху основата на общия език, единното народностно самосъзнание и относително унифицираната материална и духовна култура. [Ангелов 1981, 242–324]. Ръководени от убеждението за уникалната мисия на България като естествен културен и политически център на новопокръстения „славянски род", забележителните книжовници Климент Охридски, Наум, Константин Преславски, Йоан Екзарх създават ядрото на обогатения през следващите десетилетия от техните ученици и следовници мащабен корпус от разнообразни по жанр и насоченост оригинални, компилативни и преди всичко преводни старобългарски текстове, които оформят стабилен идеен и теоретичен фундамент на протеклия през интересуващия ни период сложен и разнопосочен идеологически синтез.

Поради липсата на системни изследвания върху редица от най-монументалните преводни произведения на литература от епохата на *Златния век* (става дума най-вече за тълкувателни и поучителни текстове на редица източни църковни отци), съотношението между гръцките оригинали и това на техните старобългарски преводи си остава трудно определима величина. Допълнителен проблем създава обстоятелството, че повечето от тези творби не само не носят пряко обозначение за времето и обстоятелствата около тяхното изготвяне, но и са запазени в относително късни руски или сръбски преписи.[13] При интерпретацията на тази проблематика ние се опряхме върху някои нови текстологически и литературно-исторически трудове[14], като и върху редица факти и наблюдения, изнесени в хода на разгърналата се през последното десетилетие между някои западни и руски слависти принципна дискусия относно обема, репертоара и по-късната рецепция на старобългарската преводна литература в Киевска и Московска Русия.[15]

[13] Както отбелязва А. Турилов, източнославянската ръкописна традиция от XI – XVI в. води началото си от „официални" старобългарски ръкописи от преславската дворцова библиотека, докато сръбската традиция се базира върху „неофициални" и анонимизирани преписи (Флоря, Турилов, Иванов 2000, 147–148, 156–158)

[14] Veder 1994; Veder 1999; Алексеев 1999; Буланин 1991.

[15] Thomson 1983; Thomson 1988; Thomson 1988–1989; Thomson 1993; Thomson 1993b; Турилов 1995; Алексеев 1996; Калиганов 1998; Алексеев 1999a; Thomson 1999; Franklin 2001; Franklin 2002a, 101–105, 207 и др. Вж. също Lunt 1992, 466–467.

Реконструкцията на водещите идейни тенденции в България през интересуващия ни период е невъзможна извън един комплексен анализ върху сведенията на чуждите и домашните извори за административно-управленската, църковно-религиозната и културната политика на българските владетели. Определена трудност представлява боравенето с най-многобройните византийски източници, чиито автори обикновено разглеждат историята на българите и тяхната държава през призмата на идеята за политическата и културната изключителност на Ромейската империя.[16]

От тук произтича и преднамерената многозначителност и неясната на византийските известия относно покръстването на българите, перипетиите около уреждането на българския църковен въпрос, политическите претенции на Симеон I и ходът на неговите войни с империята, съдържанието на мирния договор от 927 г. и др. Основните ни извори за този период – хрониката на Симеон Логотет (публикувана досега в различни версии под имената „Псевдо-Симеон", „Продължител на Георги Амартол", „Лъв Граматик", „Теодосий Мелитински")[17], сложният по състав хронографски компендиум на т. нар. „Продължител на Теофан"[18], хрониката на Йоан Скилица и историята на Лъв Дякон – до голяма степен застъпват и представят изпълнената с недомлъвки и преиначавания официална интерпретация на Константинопол за развоя на българо-византийските отношения. Специално внимание в това отношение заслужават пропитите с тенденциозност и негативизъм спрямо българите политически и исторически възгледи на Константин VII Багренородни, които отразяват традиционните стереотипи, но и очертават някои нови тенденции в отношението на византийските управляващи кръгове спрямо Българското царство.

По същество, системният анализ върху българо–византийските отношения през 864–971 г. в техните три основни измерения – *поли-*

[16] Общо по въпроса: Ангелов 1999.

[17] По-подробно вж. Wahlgren 2001 (въз основа на подготвяното от него в рамките на серията *Corpus Fontium Historiae Byzantinae* критическо издание на две от версиите на хрониката, авторът анализира някои недоразумения в историографията относно нейната ръкописна традиция). Срв. Tougher 1997, 7–8

[18] Общо по въпроса: Любарский 1992.

тическа реалност (конкретните политически факти), *политическа идеология* (набор от фикции) и *правна реалност* (въплътена в междудържавните договори)[19] – разкрива острия сблъсък между две непримиримы идеологии, между два модела на законност: единият – изграден върху идеята за извоюваното със силата на оръжието легитимно право на България да съществува като суверенна и независима държава, а другият – основан върху концепцията за неотчуждаемите исторически права на ромеите върху всички територии, владени някога от тяхната империя.

Въпросът за ролята и значението на определени политически идеи при формирането на основните насоки в развитието на българската държава и общество през периода между 864–971 г. досега не е бил обект на специално монографично изследване в нашата историография.[20] Независимо от това, разнообразни аспекти на анализираната в настоящия дисертационен труд проблематика са намерили място в проучванията на редица български медиевисти.

Без да заемат централно място в нашия труд, интерес представляват въпросите за основните характеристики и еволюцията на дър-

[19] Срв. Chrysos 1992, 36–37. Споделяме съмненията на автора в съществуването на някакво „семейство на владетелите и народите", оглавявано от василевса на ромеите, което е описвано в историографията като строго йерархизирана политическа институция, принадлежността към която символизирала политическата зависимост на съответния владетел спрямо Константинопол (Dölger 1940; Дьолгер 1943, 186 сл.; Grabar 1954; Ostrogorsky 1956, 11–12; Schreiner 1989, 53; Lilie 1994, 131–134). В този смисъл, употребяваните от византийска страна в официалната дипломатическа практика и кореспонденция обозначения на княз Борис I – Михаил като „духовен син", а на Симеон I – и като „духовен внук" или „духовен брат" на василевса, представляват формули, лишени от реално политическо значение (Гюзелев 1969, 140).

[20] Близки по насоченост до темата на настоящия труд, ала твърде различни по цел, методология и широта на хронологичния обхват, са кратката, но твърде съдържателна публикация на И. Снегаров върху развитието на обществената мисъл в Първата българска държава (Снегаров 1963), както и панорамните изследвания на Д. Ангелов (Ангелов 1979; 1985).

жавния модел, обществената роля и прерогативите на владетелската институция и особеностите на религиозно-политическата идеология на езическа България, разгледани в публикациите на В. Бешевлиев, И. Дуйчев, Д. Овчаров, Ж. Аладжов, М. Каймакамова, Пл. Павлов, Цв. Степанов и др.[21]

От многобройните трудове, посветени на управлението на княз Борис I – Михаил в неговите основни аспекти – покръстването на българите, уреждането на църковния въпрос и контактите с Константинопол и Рим, християнизацията на владетелската институция, мисията на братята Константин – Кирил и Методий и дейността на техните ученици в България, специално внимание заслужават изследванията на И. Дуйчев, Д. Ангелов, Г. Литаврин, В. Тъпкова – Заимова, В. Гюзелев, Л. Симеоновиди др.[22] В този контекст могат да бъдат споменати и някои проучвания на И. Дуйчев, В. Гюзелев, Т. Събев, Г. Бакалов, М. Каймакамова, Б. Николова, в които са разгледани въпросите около ранния период от историята на Българската църква и нейните взаимоотношения с държавната власт.[23]

Особен интерес с оглед целите на настоящия дисертационен труд представляват въпросите за владетелската идеология, взаимоотношенията с Византия и културната политика на Симеон I, разгледани в публикациите на В. Златарски, И. Снегаров, И. Дуйчев, М. Войнов, И. Божилов, Й. Андреев, Л. Симеонова и др.[24]

---

[21] Beševliev 1971; Бешевлиев 1981; Бешевлиев 1984; Бешевлиев 1992; Дуйчев 1981; Аладжов 1983; Овчаров 1997; Каймакамова 1997; Аладжов 1999; Каймакамова 2000а; Павлов 1997; Степанов 2000.

[22] Дуйчев 1957; Dujčev MBS I, 107–123; III, 143–173; Ангелов 1982, 7–29; Литаврин 1988; Литаврин 2002; Тъпкова-Заимова 1981; Тъпкова-Заимова 1987; Гюзелев 1969; Гюзелев 1985; Gjuzelev 1986; Симеонова 1988; Simeonova 1998; Симеонова 2000.

[23] Dujčev MBS III, 243–266; Dujčev 1974, 255–264; Гюзелев 1999; Събев 1987; Бакалов 1999; Каймакамова 2000; Николова 1997; Николова 2001.

[24] Златарски 1971, I/2, 280–494; Златарски 1931; Снегаров 1946–1947; Дуйчев 1998, 45–86; Dujčev 1978; Войнов 1967; Božilov 1980; Božilov 1986; Божилов 1983; Божилов 1995; Божилов 1996; Андреев 1995; Simeonova 1993; Симеонова 1999.

От работите, посветени на управлението на цар Петър и състоянието на българското общество около средата на X в., ще посочим тези на И. Дуйчев, Д. Ангелов, Г. Бакалов и др.[25]

Наред с това, взети са предвид и редица обобщаващи изследвания върху въпросите за владетелската титулатура (Г. Бакалов)[26], българската средновековна дипломация (П. Ангелов)[27], образа на България и българите в представите на византийците (П. Ангелов)[28], столичния град и дворцовата култура (В. Гюзелев, Р. Панова)[29], българската средновековна историопис (М. Каймакамова, Д. Поливянни[30]), някои общи закономерности във взаимоотношенията между България и Византия, и по-специално – влиянието на империята върху държавния модел, политическата идеология и културата на ранносредновековната българска държава (В. Тъпкова – Заимова, В. Гюзелев, Г. Бакалов, Д. Поливянни)[31]

[25] Дуйчев 1947; Dujčev MBS I, 283–315; Ангелов 1993; Бакалов 1983, 35–44; Бакалов, 11–15.

[26] Бакалов 1995.

[27] Ангелов 1988.

[28] Ангелов 1999.

[29] Гюзелев 1994; Панова 1995, 73, 94. Авторката отделя специално внимание на създадените в Плиска и Преслав през периода след 864 г. основни идеи (идеологеми), които отразяват държавно – политическата и религиозната доктрина на висшата светска и духовна власт; според нейното разбиране, идеологемата представлява „една санкционирана идея, превърната в норма (догма) на владетелската институция... сакрализирана идея, превърната в постулат, а оттук в начин на мислене и действие на всички хора и особено на всички творци" (Панова 1995, 23, бел. 3).

[30] Каймакамова 1990; Каймакамова 1997а; Полывянный 1998.

[31] Тъпкова-Заимова 1973; Tăpkova-Zaimova 1969; Tăpkova-Zaimova 1971; Tăpkova-Zaimova 1984; Тыпкова – Заимова 1991; Тыпкова – Заимова 1991а; Гюзелев 1995; Гюзелев 1998; Бакалов 1994; Полывянный 2000.

ГЛАВА I

ИЗТОЧНИЦИ, ОСНОВНИ ЧЕРТИ И ЕВОЛЮЦИЯ НА ДЪРЖАВНО - ПОЛИТИЧЕСКИЯ И РЕЛИГИОЗНИЯ МОДЕЛ НА ЕЗИЧЕСКА БЪЛГАРИЯ ДО СРЕДАТА НА IX В.

Сложният исторически път, извървян от българските племена в хода разселванията им на запад от тяхната алтайска прародина, трудно може да бъде реконструиран на базата на съхранените исторически извори. Въпросът за произхода на тази племенна общност, попаднала в обсега на европейската писмена традиция през IV – V в., и до днес остава дискусионен. Все пак, в съвременната наука преобладава възгледът, че древните българи, чийто език е спадал към западнохунската група на тюркско-алтайското езиково семейство, са били тюрки, смесили се с някои ираноезични племена [Божилов, Гюзелев 1999, 58–59].[1]

[1] За произхода и ранната история на българите: Gjuzelev 1979; Ангелов 1981, 102–124; Петров 1981, 94–118; Бешевлиев 1981; Golden 1992, 18, 20, 24–25, 94–105; Божилов, Димитров 1995, 19–24; Стоянов 2004. Наскоро (Стоянов 1997, 2–51) бе направен интересен опит да бъдат преодолени станалите традиционни в науката етимологии на етнонима „българи" на базата на тюркския глагол bulgamak като „смесен народ", „въстанници, метежници" и др. (Németh 1982). Наблюденията на С. Чен върху редица китайски извори от IV – VIII в. обаче свидетелстват в полза на етимологията „смесен народ" и поставят въпроса за съдбата на онези тюркско-български племена, които мигрират на юг от своята алтайска прародина, смесват се с някои придошли от Централна Азия ираноезични групи и са подложени на силна китаизация (Chen 1998). Както показа още П. Будберг, тази племенна общност е обозначавана в китайските източници с етнонима Pu-lo-chi (b'uo-lâk-kiei) < тюрк. монг. *bulaqï < bulγa ~ bulaq – „смесвам се", „ставам смесен" (Boodberg 1936, 297, 300).

Веднага трябва да отбележим, че поради изключителната динамичност на етническите и политическите процеси в номадския свят, към който принадлежат древните българи, езикът, културните и политическите традиции на една племенна група не се предопределят от нейния кръвен произход. Нещо повече, симбиозата между номадски и уседнали общества неминуемо води до формирането на нови етнополитически образувания, принадлежността към които се определя от политически, социално икономически или дори лични мотиви [Golden 1992: 1–2, 6–7]. Тази обща закономерност е характерна и за развитието на българската племенна общност. Събраните от В. Бешевлиев свидетелства (три различни суфикса за образуване на племенни и родови имена, наличие на диалектни различия в първобългарските надписи, различни верски обичаи и обредни практики) недвусмислено говорят за неоднородния произход на заселилите се по Долния Дунав българи [Бешевлиев 1981а].

През 632 г. предводителят на българите-уногундури Кубрат отхвърля продължилото повече от шест десетилетия господство на Тюркския (от 581 – Западнотюркския) хаганат над степите на север от Кавказ и в Приазовието. Политическото обособяване на българите, благоприятствано от избухналите почти едновременно сред западните тюрки и аварите размирици, едва ли обаче е означавало пълно скъсване с тюркските политически традиции. Самият Кубрат произхожда от рода Дуло, кръвно свързан с аристокрацията на племенния съюз ду-лу (ту-лу), който през първата половина на VII в. си съперничи за контрола над Западнотюркския хаганат с племенната групировка нуши-пи.[2] В този смисъл, появата на „старата голяма България“ би могла да се разглежда като опит за създаване на един нов политически център в западната периферия на разтърсваната от вътрешни конфликти степна империя.

В полза на това предположение свидетелства възникналата най-вероятно около средата на VII в. (и отразена в съставения по-късно в

[2] Артамонов 1962, 162; Гумилев 1993, 201–203; Golden 1982, 78; Божилов, Димитров, 1995, 27–28; Димитров 1995б, 112; Каймакамова 1997, 20–21; Божилов, Гюзелев 1999, 75. За ду-лу и ну-ши-пи вж. Twitchett 1979, 279–281; Golden 1992, 135–136, 236–237; Гумилев 1993, 240–245.

Дунавска България *Именник на българските ханове*) генеалогична легенда, която сочи като основоположници на рода Дуло хунския вожд Атила („Авитохол") и неговия син Ернах („Ирник").[3] Склонни сме да допуснем, че тази легенда отразява (наред със смътния спомен за далечните времена, когато част от българите попадат под властта на Хунската империя) стремежа на Кубрат да положи основите на една нова династия с претенции както за властта над Западнотюркския хаганат, така и (в контекста на съперничеството между българи и авари) за наследството на европейските хуни.[4]

Скоро след разпадането на Западнотюркския хаганат през 659 г. Кубрат умира, а нашествието на хазарите довежда до дезинтеграцията на „старата голяма България". Част от българските племена, ръководени от третия Кубратов син Аспарух, завладяват земите по Долния Дунав и тяхната държава, чиято независимост Константин VII Погонат е принуден да признае официално[5], заема средищно положение между Византийската империя и хаганатите на аварите и хазарите. Изграждането на столицата Плиска и на култовия център в Мадара, активната намеса на Тервел в делата на Византия при повторното възкачване на Юстиниан II (685–695; 705–711) и при обсадата на Константинопол от арабите през 717–718 г. подсказват за мащабните политически амбиции на първите двама владетели на Дунавска България.[6]

Отстраняването от управлението на рода Дуло към средата на 30-те години на VIII в., борбите за престола и за политическо влияние между аристократичните български родове, както и походите на Константин V Копроним (741–775) довеждат България до дълбока

[3] Москов 1988, 19–20, 148–175; Каймакамова 1997, 22–24.

[4] Според отразената в някои китайски хроники от първата половина-средата на VII в. легенда, прадедите на тюрките били част от хуните („сюн-ну") и живеели първоначално „на запад от Западното море", т. е. на запад от морето, което миело бреговете на Византийската империя (Sinor 1982, 224, 226). Срв. Golden 1992, 117–118; Гумилев 1993, 23.

[5] Тъпкова-Заимова 1973, 45–46; Петров 1981, 222–225; Божилов, Гюзелев 1999, 92–93.

[6] Дуйчев 1949, 5–8; Dujčev 1971; Gjuzelev 1980; Yannopoulos 1997.

вътрешнополитическа дестабилизация, която постепенно е преодоляна при управлението на Кардам (777–796).

Войните на Крум (796–814) и Омуртаг (814–831) издигат могъществото на държавата и авторитета на владетеля, в чиито ръце се съсредоточава широка власт над всички сфери на обществения и политическия живот. През този период страната навлиза в нов етап от своето вътрешнополитическо развитие, белязан от тенденциите към централизация на държавното управление, монархизация на владетелската институция и окончателно утвърждаване на родово-династическия принцип при наследяването на престола. Така оформеният държавно-политически модел създава предпоставки за постепенното сливане на разноплеменните (предимно славяни по произход) поданици на българските ханове в един нов народ.[7]

През първата половина на IX в. водеща роля в българската политическа мисъл играе идеята за хана като богоизбран, суверенен и независим владетел, равнопоставен в международно-политически план с византийския василевс. Своеобразен символен израз на това схващане представляват процедурите при сключването на 30-годишния мирен договор между двете страни през 816 г., когато император Лъв V (813–820) е принуден да извърши български езически клетвени обреди, а пратениците на хана се заклеват в евангелието.[8]

Идеята за имперското величие на Омуртаг е отразена в неговия известен златен медальон [Бешевлиев 1992, 249], където владетелят е представен с одеждите и регалиите на византийски василевс – така българският хан подчертава своята равнопоставеност с владетелите на Константинопол, но и напомня за победата на Крум през 811 г., когато Никифор I е убит и царските му одежди стават плячка на българите.

Основен източник за опознаване на политико-религиозните концепции на българите през първата половина на IX в. са първобългарските надписи, чието съдържание е подлагано на обстоен анализ от мнозина изследователи. Интерес представляват някои обобщения на

[7] Гюзелев 1969, 24–51; Ангелов 1981, 218–241; Бакалов 1995, 109–112 сл.; Божилов, Гюзелев 1999, 112–166.

[8] Извори и литература: Златарски 1970, I/1, 390–391, 566–576; Божилов, Гюзелев 1999, 145.

Р. Браунинг по фундаменталния въпрос за обхвата и значението на византийското влияние върху културно-политическите традиции на езическа България. Макар да отчита добре развитата политическа система на българите, известният византолог подчертава, че културата на Дунавска България е безписмена и нееднообразна, белязана от знака на етническата нехомогенност. Като се спира на засвидетелстваната в първобългарските надписи употреба на кръстния знак (възприеман като могъщ магически символ), близостта на владетелската титулатура с тази на византийските императори, навлизането на акламации по византийски образец в българския дворцов церемониал, той обобщава, че всичко свидетелства за едно „имитиране на византийски модели, които са били твърде по-престижни от което и да било в техните [на българите – бел. А. Н.] собствени традиции" [Browning 1975, 173–175].

Във връзка с последната мисъл на Р. Браунинг трябва да подчертаем, че именно предаността към собствените политически традиции е силата, която придава специфичен облик и забележителна устойчивост на българската държавна и обществена структура не само през езическия период, но и след покръстването [Бакалов 1994, 16]. Отбелязаното заимстване на византийски културни и политически образци е свързано най-вече с постепенното оформяне на една специфична българска дворцова култура и следва да се разглежда не като симптом за подценяване на собствените традиции, а като свидетелство за високото самочувствие на българските владетели, които са готови да *възприемат чуждото, без да се отказват от своето.*[9]

В този смисъл, византийските регалии и одежди, с които е изобразен Омуртаг на неговия медальон, не представляват *imitatio imperii* [Havlnkova 1999, 410–411], а *spoliatio imperii* в резултат на решителна военна победа на българския хан над василевса на ромеите. Друг пример в тази насока би могла да бъде „византийската" акламация за дълголетие към българския владетел от *Чаталарския надпис* от 822 г. („като владее над многото българи и като подчинява враговете *си,*

[9] Срвн. изказаната от Симеон I мисъл, цитирана в писмо на Роман I Лакапин: „българите имат обичай да изискват чуждото и да не дават" (Th. Daphnop. Corresp. № 5. 99–100, p. 63; ГИБИ IV, 302).

да проживее в радост и веселие сто години") – с нея завършва текст, в който на Омуртаг се пожелава бог да го удостои „да гази добре с краката си императора" [Бешевлиев 1992, 216].

Представата за имперското величие и богоизбраността на българските владетели от първата половина на IX в. е отразена в техните титли, засвидетелствани за пръв път в надписи от времето на Омуртаг: „κάνας ὐβίγι" („велик хан")[10] и „ὁ ἐκ Θεοῦ ἄρχων" („от бога владетел").[11]

Що се отнася до титлата ὁ ἐκ Θεοῦ ἄρχων, В. Бешевлиев убедително извежда нейния произход от византийската императорска титла „ὁ ἐκ Θεοῦ βασιλεύς", с уточнението, че става дума за заемане на формата, а не на идеята за божествения произход на ханската власт.[12]

Значението на титлата „κάνας ὐβίγι" с основание бива сближавано в научната литература с това на тюркската титла „χαγάνος", „caganus", носена в ранносредновековна Европа от владетелите на аварите и хазарите.[13] В този смисъл, не е лишена от известни основания хипотезата, че възприемането на достойнството „κάνας ὐβίγι" в България през първите десетилетия на IX в. е свързано с разгрома на аварите от Крум около 803–805 г.[14], когато българският хан триумфира над един хаган.[15] С последното обстоятелство би могло да се обясни защо, макар и инцидентно, след средата на IX в. титлата

[10] Титлата е засвидетелствана в надписи на Омуртаг (Бешевлиев 1992, 131, 207–208, 216, 226, 230, 231, 233–237, 249) и Маламир (Бешевлиев 1992, 225, 238).

[11] Засвидетелствана в надписи на Омуртаг (Бешевлиев 1992, 131, 216), Маламир (Бешевлиев 1992, 136, 149, 225), Пресиан (Бешевлиев 1992, 141) и Симеон I (Бешевлиев 1992, 183).

[12] Бешевлиев 1981, 43; Бешевлиев 1992, 78–79; Бакалов 1994, 17.

[13] Гюзелев 1969, 48–49, 124; Golden 1980, 41, n. 111; Бакалов 1995, 119. За титлата *χαγάνος* във византийските извори: Moravcsik 1958, II, 332–334; за *caganus*: Glossar 1983, 288–291.

[14] За това събитие вж. Божилов, Гюзелев 1999, 126–127.

[15] Интерес представлява изказаното напоследък от С. Турлей предположение, че император Никифор I се е опитал да представи успешната византийска кампания срещу славяните на Пелопонес през 805–806 г. като победа над аварите, с което заявил претенциите на своята империя -наред с франките и българите – да участва при подялбата на наследството на разпадналия се хаганат (Turlej 2001, 153–154).

„хаган" е употребявана в някои средновековни текстове и спрямо българските владетели.[16]

Тук трябва да отбележим, че идеите за легитимността на властта и *translatio imperii* са неразделна част от политическите традиции на тюркско-алтайските народи. Хаганската титла представлява еквивалент на византийското достойнство „βασιλεύς", доколкото сред степните народи тя обозначава власт над полиетнична империя, а нейният носител следва да произхожда от тюркския владетелски род на Ашина или от друг харизматичен клан. Наред с това, спрямо хагана трябва да бъде демонстрирано благоволението на небето – посредством завоевания, владеене на свещени гори, планини и реки.[17] „В номадския свят на Евразия", заключава П. Голдън, „само аварите, хазарите и българите отговаряли на тези критерии" [Golden 1982, 86].[18]

Изложеното дотук подсказва, че засвидетелстваната в редица извори от IX – XII в. употреба на титлата хаган спрямо Борис I – Михаил[19], както и спрямо Петър Делян (в някои старобългарски текстове, създадени скоро след разгрома на неговото въстание от 1040–

[16] Павлов 1997, 60–62; Степанов 2000, 199–211.

[17] Golden 1980, 41, 192; Golden 1982, 83–85; Golden 1992, 146–149, 240.

[18] Противно на П. Голдън, К. Цукерман смята, че носителят на хаганското достойнство не е необходимо да води своя произход от рода на Ашина (Цукерман 2001, 58).

[19] AB, 465: „Hludouuicus rex Germaniae hostiliter obviam Bulgarorum cagano nomine... pergit." (ЛИБИ II, 287); Mošin 1950, 44: „Praeerat eis quidam nomine Kris, quem lingua sua „cagan" appellabant, quod in lingua nostra resonat „imperator"." (ЛИБИ III, 170); Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996, 125: „въстънетъ Михаиль каганъ въ бльгарѣхъ" (*Тълкуване Даниилово*). Редица автори неоснователно сочат като извор за хаганското достойнство на Борис I – Михаил посланието на император Людовик II до Василий I Македонец от 871 г. (вж. напр. Куник, Розен 1878, 150; Golden 1982, 82 и др.). Според *Patria Constantinopoleos* (III. 157), след като неназован по име „χαγάνος ἄρχων Βουλγαρίας" опустошил цяла Тракия чак до вратите на Константинопол, император Тиберий I (578–582) изградил т. нар. Кастелион на северния бряг на Златния рог (Preger 1907, 256. 13–17; ГИБИ IV, 326). Според А. Бергер обаче (Berger 1988, 690–691), Кастелион е бил построен при Теодосий II Апсимар (698–705), което дава възможност визираните в *Patria* събития наистина да са свързани с българите, а не с аварите, както смятат някои автори (Куник, Розен 1878, 151; Moravcsik 1958, II, 333).

1041 г.)[20], може да отразява една реално съществувала титуларна практика и следва да стане обект на по-обстойно проучване.[21]

По всичко личи, че наложилата се в България през първите десетилетия на IX в. религиозно-политическата идеология е генетично свързана с тюркско-алтайския имперски модел, в основата на който стои представата за великия хан (хаган) – първожрец, схващан като наместник и земно подобие на небесния господар Тангра (Тенгри).[22]

Характерен образец на тази идеология представлява Чаталарския надпис. В него е обрисуван един владетел, който успешно воюва срещу външните врагове („гърци и славяни"), строи военни лагери, дворци и мостове, господства над „многото българи" и олицетворява държавния суверенитет, благодарение на даденатa му от бога власт: „Кан сюбиги Омуртаг е от бога архонт в земята, гдето се е родил" [Бешевлиев 1992: 216]. Към този панегиричен образ на владетеля като триумфиращ пълководец и вещ разпоредител с държавните дела, *Мадарският надпис* добавя и функцията на хана като жрец

---

[20] Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996, 150–151, 153 („црь... именемь Гагень и поревкломь Wдолѣнь" – *Сказание на пророк Исайя*), 198 („црь именѣ Гаган а поревкло мв Wделѣнь" – *Български апокрифен летопис*). Срв. Ангелов 1978, 8, 14 („кнеѕъ гаганъ" – *Кратко житие на Константин-Кирил Философ*); Лихачев 1996, 31 „(Kozари... съ кнаѕемъ своимъ Каганомъ" – *Повесть временных лет*).

[21] Съмнение в достоверността на сведението за Борис I – Михаил в *Дуклянската хроника* е изказана още в коментара към изданието на текста от 1748 г.: „Quae de Bulgaris tradit, de Auaribus intelligenda essent..." (Schwandterus 1748, 478). В. Златарски пък смята споменаването на титлата „хаган" в *Бертинските анали* за „твърде съмнително", понеже летописецът считал „Caganus" не за титла, а за собствено име (Златарски 1898, 25). Според И. Божилов, в *Тълкуване Даниилово* титлата „каган" представлява деформация на „кан" (СБЛ. Т. 3, 363). Г. Бакалов пък отбелязва, че в съзнанието на прабългарската военна аристокрация – носител на преддържавните традиции от Кубратова България, положението на Аспарух и неговите приемници не съответствало на хаганското достойство, поради което тези прабългарски владетели не са носили хаганския титул (Бакалов 1995, 114). Приведените от нас изворови податки са убегнали и от вниманието на И. Коновалова, която с излишна категоричност обобщава: „Въпреки че западно- и южнославянските народи в продължение на дълго време са се намирали в орбитата на аварската държава, терминът „каган" не само не е влязъл в титулатурата на техните владетели, но даже не се е съхранил в нито един от славянските езици в Централна и Югоизточна Европа" (Коновалова 2001, 125).

– активен посредник между българите и техния бог: „и направи жертвоприношения на бога Тангра“ [Бешевлиев 1992: 131–132].[23]

Друга характерна особеност на политическата мисъл през този период е представата за суверенните права на българския владетел върху цялата държавна територия, чиито външни граници са стриктно маркирани, укрепени в по-уязвимите стратегически направления и поставени под непрестанен военен надзор. С преодоляването на племенната разпокъсаност и въвеждането на централизирана териториално-административна система на управление рязко се увеличават и усложняват функциите на централната и провинциалната държавна администрация, която подпомага владетеля в упражняването на неговите функции и правомощия в областта на законодателството и правораздаването, събирането на данъци, поддържането на боеспособна армия, дипломатическите контакти и др.

Наложеният през първата половина на IX в. строго централистичен държавно-политически модел и развилата се успоредно с неговото утвърждаване религиозно-политическа идеология несъмнено стимулират развитието на интеграционните процеси между българския и славянския еле мент в рамките на Българската държава. С основание е отбелязвано, че разширеният вариант на владетелската титла на Омуртаг и Пресиан („от бога архонт на многото българи“) свидетелства за трансформацията на названието „българин“ от етноним в политоним, с който са обозначавани всички поданици на българския хан.[24] Прокараната в надписа на Пресиан от Филипи опозиция „българи“ – „християни“ свидетелства за стремежа на тази нова етнополитическа общност да противопостави на традиционните ромейски претенции за световно господство свой собствен религиоз-

[22] Кляшторный 1984. Вж. също: Гюзелев 1969, 49; Бешевлиев 1981, 88; Аладжов 1983; Овчаров 1997; Аладжов 1999; Каймакамова 2000, 12–14; Кляшторный 2000. Срв. една по-различна гледна точка у: Филипу 1993.

[23] За религиозно магическите ритуали, извършени от Крум през 813 г. край стените на Константинопол вж. Бешевлиев 1981, 74, 85–86.

[24] Дуйчев 1950, 6–7; Дуйчев 1951а, 211 сл.; Гюзелев 1969, 47–48; Ангелов 1981, 295–324; Литаврин, Наумов 1991, 237–240; Божилов, Гюзелев 1999, 155–156, 163; Полывянный 2000, 20–21 сл.

но-политически модел, който легитимира като законна и богоустановена властта на българските владетели над заетите от тях със силата на оръжието бивши византийски територии на Балканския полуостров с преимуществено славянски етнически облик.[25]

[25] Срв. Гюзелев 1969, 96–97; Tăpkova-Zaimova 1969, 293–294; Полывянный 2000, 25, 59, 68.

ГЛАВА II

ОТ БОГА КНЯЗ НА БЪЛГАРИТЕ

ПОЛИТИЧЕСКИ И ИДЕОЛОГИЧЕСКИ АСПЕКТИ НА ХРИСТИЯНИЗАЦИЯТА НА БЪЛГАРИЯ ПРЕЗ УПРАВЛЕНИЕТО НА БОРИС I - МИХАИЛ (852-889; † 907)

Към средата на IX в. България навлиза в нов етап на своето развитие. През първите години от своето управление Борис I (852–889; † 907) изпада в твърде неблагоприятна външнополитическа ситуация. Военните неуспехи на българите в техния сблъсък около 853–854 г. с източнофранкския крал Людовик Немски (843–876) и с хърватския крал Търпимир (845–864) осуетяват опита на новия владетел да установи съюзни отношения с моравския княз Ростислав (846–870) и да активизира своята политика в Средното Подунавие. Последвалата през 855–856 г. българо-византийска война е белязана със сериозни териториални загуби.[1]

По същество, Борис I е изправен пред необходимостта да преосмисли не само своята външнополитическа стратегия, но и въпроса за бъдещето оцеляване на България. Страната е заплашена да се превърне в изолиран остров на езичеството, обречен да изгуби своята мощ в хода на постоянни изтощителни конфликти с империите на ромеите и франките, както и с гравитиращите в сферите на тяхното политическо и културно влияние новопокръстени славянски народи.

[1] Златарски 1971, I/2, 29–36; Гюзелев 1969, 51–62; Wasilewski 1972, 104–119; Божилов, Гюзелев 1999, 169–170.

Съхраняването на изградения през първата половина на IX в. религиозно-политически модел, свързан с атавистичните и чужди на преобладаващата част от разноплеменното население тюркско-номадски традиции, става опасно за оцеляването на държавата – разпространението на християнството сред поданиците на хана е естествен и неудържим процес, който ерозира връзката между владетеля и широките маси на обществото, като създава предпоставки за генериране на една нарастваща вътрешнополитическа нестабилност. Запазването на независимостта, териториалната цялост и военната мощ на България налагат да бъде извършена коренна трансформация в българската религиозно-политическа идеология, което прави неизбежно възприемането на християнството като официална държавна религия.

Доколкото може да се съди по пестеливите известия на *Бертинските* анали и на посланието на папа Николай I (858–869) до епископ на Констанц Соломон от пролетта на 864 г., Борис I дава обещание да се покръсти ок. 861–863 г. при оформянето на българо-немския съюз, насочен срещу княз Ростислав и Карломан – разбунтувалия се син на крал Людовик Немски.[2]

Решението на българския владетел да приеме християнската вяра от Запада, изявено в контекста на сближението между България и Немското кралство, несъмнено е плод на една внимателна съпоставка и съзнателен избор между религиозно-политическите концепции и идеологическите системи, които властват във Византийската и Франкската империи около средата на IX в. Както отбелязва Фр. Дворник, недоверието на българите към християнството произтича от тяхната враждебност спрямо Византия и нейния император, считан за глава на всички православни християни. Сближението на Борис I с франките му дава възможност да опознае един „друг вид християнство", което е свободно от влиянието на византийския василевс и относително по-безопасно за народностните чувства на българите [Dvornik 1970, 46, 101–102].

[2] AB, 465. 29–31 (ЛИБИ II, 287); Nicol. I ep. № 206, 293 (ЛИБИ II, 62). Срв. Златарски 1971, I/2, 40–44; Petrov 1966, 44–45; Гюзелев 1969, 66–69; Wasilewski 1972, 122–124.

Българо-немският съюз обаче се оказва неефективен поради неочаквания по бързина и сила византийски военен удар срещу България през есента на 863 г.[3] Империята несъмнено е загрижена от очерталата се твърде реална перспектива Борис I да приеме християнството от ръката на германски духовници, с което латинската култура и франкското влияние биха достигнали до границите на Византия в сърцето на Балканския полуостров [Dvornik 1970, 102].[4] Нещо повече, по молба на княз Ростислав, патриарх Фотий (858–867; 877–886) и император Михаил III (843–867) организират и изпращат през 863 г. във Великоморавия византийска духовна мисия, оглавена от Константин Философ и неговия брат Методий. Със своите действия управниците на империята не само предотвратяват пряката заплаха от българо-немското военно сближение, но се постараят да създадат в Средното Подунавие един център на византийското духовно и политическо влияние, който да се противопостави на западната експанзия спрямо славяните в Централна Европа.[5]

Капитулацията на България пред лицето на византийската военна заплаха есента на 863 г. ознаменува вътрешното изчерпване на религиозно-политическия модел, установил се в България благодарение на водените от хановете през първата половина на IX в. успешни завоевателни войни. Подписаният през 864 г. мирен договор не само слага край на езическия период в историята на Дунавска България, но и поставя началото на една нова „епоха на християнизация и славянизация", а в дългосрочен план – на трансформация на българската държава от езическо ханство в християнско царство.

---

[3] Златарски 1971, I/2, 44–48; Petrov 1966, 45 f.; Гюзелев 1969, 71–78; Wasilewski 1972, 124–127; Божилов, Гюзелев 1999, 171. Напоследък К. Цукерман характеризира известията за военното напрежение между България и Византия през есента на 863 като „измислица" и представя решението на Борис I – Михаил да се покръсти като доброволен акт в отговор на официалното възприемане на юдаизма ок. 861 г. в традиционно враждебния на българите Хазарски каганат (Цукерман 2001, 63).

[4] Срв. Рънсиман 1993, 91; Obolensky 1971, 83–84.

[5] Общо за покръстването на българите: Златарски 1971, I/2, 29–67; Петров 1964; Гюзелев 1969, 78 сл.; Събев 1987, 131–157; Литаврин 1988, 30–67; Божилов 1995, 73–129; Shepard 1995, 238–240; Божилов, Гюзелев 1999, 171–172.

1. Князът и Църквата: християнизация на България в контекста на взаимоотношенията между Борис I – Михаил, Константинопол и Рим през втората половина на IX в.

Обстоятелствата, при които България приема християнската вяра, слагат дълбок отпечатък върху развитието на българското общество и предопределят появата на някои идеологически тенденции, които задълго ще доминират в политическия живот на страната. Фактът, че Борис I се покръства под прекия дипломатически и военен натиск на Византия, и дори приема името на своя „духовен баща“[6] император Михаил III, както и последвалият масиран приток на византийски духовници и религиозни мисионери, компрометира българския владетел в очите на собствения му народ и практически го поставя в подчинено положение спрямо една външна сила, считана от българите за основен враг и съперник в продължение на близо две столетия. България изпада в дълбока и трудно преодолима духовна и политическа криза, при която съществува сериозната заплаха владетелят да изгуби контрол над своите поданици.[7]

От жизнено важно значение за Борис I – Михаил в този критичен момент е да запази у българите убеждението, че и след приемането на християнската вяра авторитетът и могъществото на техния господар, който олицетворява суверенитета и независимостта на държавата, остават ненакърнени. В постигането на тази цел владетелят – покръстител среща известно разбиране от страна на Константинопол. Византийските управници провеждат спрямо България една относително мека политика, която включва (наред с известни териториални отстъпки) и официално признаване на носената от Борис I – Михаил наследствена титла „ὁ ἐκ Θεοῦ ἄρχων“, чието славянобългарско съответствие „ѡ҃ бѣ҃ кънаꙁъ“ е засвидетелствано в някои старобългарски книжовни паметници.[8] Този „жест“ на империята е добре пресметнат

[6] Dölger 1940, 219–220, 226; Дьолгер 143, 203 сл.

[7] Sullivan 1966, 66–71. Срв. Obolensky 1971, 91–92.

[8] Phot. ep. I, № 1. 1–2, p. 2: „ἐν κυρίῳ πνευματικῷ υἱῷ Μιχαὴλ τῷ ἐκ θεοῦ ἄρχοντι Βουλγαρίας“. Срв. средновековния славянски превод на посланието у:

и има за цел да укрепи положението на княза в неговата тежка мисия да склони обикновения народ и българската родова аристокрация да приемат християнската вяра от византийските духовни мисионери, които, наред с Бога, славят в църковните служби и името на неговия земен наместник – императора на ромеите.[9]

Управляващите кръгове в Константинопол изглежда смятат, че с възприемането на духовната власт на византийската църква, българите попадат под политическото върховенство на ромейския император.[10] Наистина, този възглед е изразен в създадените близо едно столетие след разглежданите събития трудове на някои византийски историци, работили в двора на император Константин VII (945–959). Според животоописанието на Василий I (съставено от самия Константин VII или поне под неговия пряк надзор), когато приема християнската вяра, княз Борис I – Михаил обещава „да се подчини и да спазва вечен и ненарушим мир“[11], вследствие на което българите влизат в „неразрушима общност“ с империята.[12] По подобен начин

Синицына 1965, 101: „духовному нашему сыну Михаилу от бога князю болгарскому“. Вж. също: VB, 662 („τῷ πρώτῳ αὐτῶν ἐκ Θεοῦ ἄρχοντι“), както и старобългарския превод на това житие (Леонид 1887, 11 „самомоу пръвомоу ѡ бѫ кнѧзю болгарьскѣ“); *Проложно житие на Методий*: „ѡ бѫ кнѧзь Борысь“ (Иванов 1931, 290). За признаването на титлата ὁ ἐκ Θεοῦ ἄρχων от Византия: Бешевлиев 1992, 79–80; Гюзелев 1981, 57; Бакалов 1995, 121. Критическото издание на Фотиевото послание (съставено най-вероятно през 865 г.) поставя под въпрос предположението на Т. Василевски, че титлата „ὁ ἐκ Θεοῦ ἄρχων ε“ призната на Борис I – Михаил от Византия през 869–870 г. (Василевски 1997, 20–30). Фактът, че молидовулите на владетеля-покръстител носят легенда „Μηχαὴλ ἄρχων Βουλγαρίας“, би могъл да се разглежда като свидетелство за съществуването на някои условности и ограничения, наложени от Византия при употребата на титлата „ὁ ἐκ Θεοῦ ἄρχων“, за които обаче липсват сведения в достигналите до нас писмени извори. За печатите на Борис I – Михаил: Юрукова 1981; Юрукова, Пенчев 1990; Йорданов 1992, 34–36; Йорданов 1994, 98–100; Йорданов 2001, 31–34.

[9] Божилов 1983, 41–42; Божилов 1995, 96–97; Божилов, Гюзелев 1999, 229–230.

[10] Златарски 1971, I/2, 47–49; Войнов 1967, 158–160 сл.; Гюзелев 1969, 129–130 сл.; Tăpkova-Zaimova 1969, 292; Tăpkova-Zaimova 1971, 290; Obolensky 1971, 84–85, 114; Obolensky 1972, 9–10; Browning 1975, 55; Бакалов 1994, 19; Бакалов 1995, 147; Simeonova 1998, 179–180; Божилов, Гюзелев 1999, 176.

[11] Theoph. Cont., 165. 1–2: „καὶ ἑαυτὸν ὑποθήσειν καθυπισχνεῖτο καὶ εἰρήνην ἐργάσασθαι ἀίδιόν τε καὶ ἀδιάπτωτον“ (ГИБИ V, 117).

[12] Theoph. Cont., 165. 9: „πρὸς κοινωνίαν ἄρρηκτον“ (ГИБИ V, 118).

описва покръстването Симеон Логотет, чиято хроника е отразена в трудовете на (Псевдо–) Симеон Магистър, Продължителя на Георги Амартол, Лъв Граматик, Теодосий Мелитински: българите „поискали да станат християни и да се подчинят на ромейския император".[13]

Трудно е да се каже дали тази версия на събитията отговаря на реалните факти и дали нейната поява не е свързана с определени идеологически тенденции от епохата на самостоятелното управление на Константин VII.[14] Във всеки случай, третият голям исторически труд от средата на X в. (който вероятно е създаден преди животоописанието на Василий I и хрониката на Симеон Логотет) – *Царе* на Йосиф Генезий – представя една по-неутрална в идеологически план картина на покръстването: когато владетелят на българите научава за византийската победа над арабите в Мала Азия през есента на 863 г., той „се съгласил на мир, ако и по-рано да бил дързък. Освен това и неговите хора били измъчвани от глад... Поради това всички лесно се съгласили да приемат християнското кръщение, а техният владетел приел да се нарича Михаил – по името на императора. Там били изпратени отбрани архиереи, за да укрепят християнската вяра."[15]

Византийските претенции за политическо върховенство над новопокръстените българите обаче са отразени и в един източник, съставен много скоро след интересуващите ни събития. Според Анастасий Библиотекар, по време на проведената четири дни след официалното закриване на Осмия вселенски събор (4. III. 870 г.) среща на

[13] Sym. Mag., 665. 15–16: „Χριστιανοί τε γενέσθαι καὶ ὑποτάσσεσθαι τῷ βασιλεῖ Ῥωμαίων ἠτήσαντο" (ГИБИ V, 175). Срв. Geor. Mon., 824. 19–20 (ГИБИ VI, 137); Leo Gramm., 238. 16–17 (ГИБИ V, 157); Theod. Mel., 167; Истрин 1920, 508. 21–28 (= Летописец 1999, 453); Срезневский 1905, 104.

[14] Вж. по-долу, гл. IV. 4. Дж. Шепард допуска „вероятността, че хрониките предават имперското обяснение за едно решение, което всъщност е било взето от самия Борис. Неговото покръстване би могло да представлява едно предложение, което той доброволно е отправил към Византия в замяна на териториални отстъпки от страна на Византия в Тракия. То не е задължително да е било взето единствено поради опасения от едно византийско нашествие" (Shepard 1995, 239–240). Редица наблюдения върху основните извори за покръстването бяха направени напоследък у: Speck 2000.

[15] Ios. Genes., 97. 12–23 (ГИБИ IV, 334–335).

император Василий I (867–886) и патриарх Игнатий (847–858; 867–877) с най – видните участници в събора, пратениците на източните патриарси изразяват пред папските легати (и в присъствието на представителите на княз Борис I – Михаил) схващането, че България е разположена върху земи на Византийската империя, което предопределя и юрисдикцията на Константинополската патриаршия над Българската църква.[16]

Като се има предвид този възглед, едва ли е случайно, че в посланието на патриарх Фотий до княз Борис I – Михаил от 865 г. се разглеждат единствено въпросите на християнската догматика и обликът на идеалния християнски владетел, както и проблемът за личното участие и отговорностите на княза в налагането на християнските норми на поведение сред неговите поданици.[17] Очевидно е, че патриархът целенасочено отбягва да изрази открито своите възгледи върху фундаменталните проблеми в българо-византийските отношения по това време, а именно – въпросите за изграждането на Българската църква, за статута на българския църковен глава, както и за това какво ще бъде оттук насетне положението на българския княз в качеството му на „духовен син" на византийския император.[18]

През март 866 г. вярното на старите български традиции болярство въстава срещу Борис I – Михаил и наложения от него „лош

[16] Hist. Pont. § 637, II 1393–1394 (ЛИБИ II, 192).

[17] Основна литература: Dujčev MBS I, 107–123; Гюзелев 1985; Симеонова 1988; Чичуров 1990, 32–66; Odorico 1993; Simeonova 1998, 112–156. За средновековния славянски (старобългарски?) превод на посланието: Keipert 1988; Николов 1999. Вж. също Podskalsky 2000, 53–54.

[18] Гюзелев 1969, 183 сл.; Obolensky 1971, 86; Тъпкова-Заимова 1987а, 517. Неприемливо е твърдението, че посланието съдържало „разгърнато изложение на основните позиции на византийската императорска идеология" и че то следва да се разглежда като опит „да се внедри константинополската политическа доктрина в България" (Полывянный 2000, 75). Напоследък К. Максимович подчертава, че Фотий застъпва пред новопокръстения владетел класическите полисни морално-нравствени добродетели и се стреми да не допусне в България познанието за главната тайна на Византия – нейната развита имперска идеология (Максимович 2002, 41–42).

закон" – византийското християнство.[19] Потушаването на бунта става с личното участие на княза, който разглежда разправата с езическата опозиция като символ на окончателното тържество на християнството в България. Не е изключено именно във връзка с това събитие през късната пролет или лятото на 866 г. да е бил издигнат известният надпис от с. Балши (в дн. Албания), в който тържествено се провъзгласява, че българският владетел Борис, преименуван Михаил, се е покръстил „заедно с дадения му от Бога народ в лято 6374" [Бешевлиев 1992, 151].

Интерес представлява установеният наскоро от А. Турилов факт, че победата на Борис I – Михаил над езическата реакция в страната е отбелязана много рано (още в края на IX в.?) в календара на Българската църква под датата 28. III. като важен християнски празник.[20] Откритието на руския учен подсказва за специалната грижа на доминираната от владетелската воля църква да утвърди в съзнанието на новопокръстения народ чрез специални ежегодни литургични практики идеята за светостта и специалната историческа роля на княза-покръстител.[21]

Триумфът на Борис I – Михаил над неговите вътрешни врагове е категоричен. Основният удар на владетеля е насочен срещу организаторите и водачите на бунта („omnes primates eorum atque maiores") – петдесет и два болярски рода са изтребени напълно, а останалите въстаници („mediocres... seu minores") са пощадени и пуснати на свобода.[22]

---

[19] Nicol. I ep. № 99, cap. XVII, 577. 2–5: „illi, postquam baptizati fuerunt, insurrexerint unanimiter cum magna ferocitate contra vos, dicentes non bonam vos eis legem tradidisse, volentes etiam vos occidere et regem alium constituere" (ЛИБИ II, 80–81). Общо за бунта от 866 г.: Божилов, Гюзелев 1999, 175–176.

[20] Турилов 1999, 19: „И побѣда кнеѕа боуѓарьскаа. Михаила. е҃да бѣ сворь нань Кр҃оса р҃а".

[21] Въвеждането на това събитие в официалния календар на Българската църква напомня донякъде за отбелязваните ежегодно в Константинопол поне до X в. църковни тържества по повод чудодейните избавления на византийската столица при аварското нападение от 617 г., както и при аварско-персийската (626) и двете арабски обсади (674–678; 717–718). По въпроса вж. McCormick 1986, 73–78.

[22] АВ, 473–474 (ЛИБИ II, 287–288).

Именно в този момент византийската духовна мисия в България (по внушение от Константинопол или ръководена от прекомерна религиозна ревност) твърде нетактично припомня на българския княз, че вече не може еднолично да направлява хода на събитията в своята страна.

Нека припомним, че малко преди избухването на болярския бунт патриарх Фотий съветва Борис I – Михаил да не бъде отмъстителен и да не отвръща със зло на своите съплеменници-врагове[23], като добавя по-нататък: „По-добре е да се престориш, че не знаеш замислените бунтове, които не е лесно да се потушат, и да ги покриеш със забрава, отколкото да ги изваждаш наяве и да ги преследваш. Защото [гонението] понякога разпаля още повече огъня, предизвиква големи опасности и причинява голяма пакост и на оногова дори, който е спасен. Когато, напротив, приспиването на заговорите с кротост е не само безопасно, но и човеколюбиво, и благоразумно, и безвредно."[24]

През пролетта на 866 г. обаче византийските духовници, изпратени в България от патриарх Фотий, отказват да дадат църковно опрощение на помилваните вече от Борис I – Михаил участници в антихристиянския бунт.[25] Така българският владетел за пръв път се изправя пред въпроса какви трябва да бъдат отношенията между княжеската власт и Църквата в новопокръстената страна. Отговорът на княза е бърз и категоричен: на 29. VIII. 866 г. българско пратеничество е прието в Рим от папа Николай I и му връчва списък от актуални за живота на новопокръстения народ въпроси, а в края на същата година византийските духовници са прогонени от България, където идва изпратената от папата духовна мисия.

С всички свои действия през следващите четири години Борис I – Михаил показва, че няма да допусне в страната да се установи двувластие между господаря на българите и духовните мисии на Константинопол или Рим. Князът последователно защитава разбирането, че нему принадлежи последната и решаваща дума не само в политическия, но и в духовния живот на България. Подобен властови

[23] Phot. ep. I, № 1. 952–955, p. 31; (ГИБИ IV, 90–91).

[24] Phot. ep. I, № 1. 1094–1098, p. 35–36 (ГИБИ IV, 95).

[25] Nicol. I ep. № 99, cap. LXXVIII, 593. 38–41 (ЛИБИ II, 112).

модел не само отговаря на българските традиции, но и е най-адекватен на създалата се в страната през втората половина на IX в. ситуация: именно князът е разглеждан като основен инициатор, организатор и гарант на протичащите в живота на обществото дълбоки духовни, културни и политически трансформации, а неукрепналата и обвързана в една или друга степен с външни сили църковна институция не притежава нито потенциал, нито авторитет да ограничи влиянието и дори пряката намеса на светската власт в духовните дела.

Не бива да забравяме, че проблемите около организационното изграждане на Българската църква и статута на нейния предстоятел имат изключителна значимост не само във външнополитически план – тяхното разрешаване е свързано с установяването на един нов религиозно-политически и идеологически модел, който трябва да внесе духовно единение в живота на новопокръстеното общество и да вдъхне ново самочувствие на Борис I – Михаил. В този смисъл, уреждането на българския църковен въпрос е неразделно свързано с християнизирането на владетелската институция, натоварена в езическа България не само политико-административни и военни, но и с религиозно-култови отговорности.

Именно съзнанието, че новите реалности във вътрешнополитическия и религиозния живот на новопокръстената страна изискват основно преосмисляне на прерогативите и задълженията на българския владетел подтиква патриарх Фотий да изпрати до Борис I – Михаил своето известно поучително послание.

Централно място в този забележителен документ заема идеята за изключителната роля и високата отговорност на княза-покръстител за съдбата на неговия народ. Според патриарха, българският господар е призван да се придържа към учението на вселенските събори, „но и подчинените си да ръководиш към същото истинско учение, за да ги упътваш към същата вяра и да не смяташ, че има нещо по-скъпо от това усърдие и грижа. Защото наистина един владетел е длъжен да се грижи не само за своето спасение, но и поверения нему народ да удостоява със същата грижа, да го ръководи и подтиква към съвършенството на богопознанието."[26]

[26] Phot. ep. I, № 1. 480–487, p. 17 (ГИБИ IV, 75).

Като отбелязва, че животът на властника следва да бъде в съгласие с вярата[27], Фотий деликатно загатва, че князът трябва да следва традиционния византийски принцип за съгласието (συμφονία) между светската и църковната власт.[28] Това съгласие обаче не предполага пряката намеса на владетеля във вътрешния живот на Църквата, и особено – в областта на богослужението: „Жертвите на свещеното ни богослужение са възложени на свещениците, на които, ако служиш усърдно и даваш приношения, ще получиш чрез тях голяма благодат и добрина."[29]

Едва ли случайно патриархът подчертава толкова категорично, че богослужението, т. е. посредничеството между Бога и хората, е прерогатив единствено на църковните служители. Този проблем изглежда живо вълнува Борис I – Михаил, доколкото преди да приеме християнството българският владетел има (или поне изпълнява при определени ситуации) жречески функции. Откъсването на покръстения вече княз от сферата на богослужението и превръщането му в най-изтъкнатия мирянин е една от най-съществените метаморфози,

---

[27] Phot. ep. I, № 1. 493, p. 17: „σύμφωνον δὲ τὴν πολιτείαν τῇ πίστει" (ГИБИ IV, 75). Според И. Чичуров „πολιτεία" в случая следва да се преведе като „държава" (Чичуров 1990, 39). Тази възможност не е напълно изключена (доколкото контекстът придава подобен смислов оттенък на пасажа, дори да преведем „πολιτεία" с „живот"); срв. обаче средновековния славянски превод: „согласно же жительство вере" (Синицына 1965, 111).

[28] Формулираният в VI новела на император Юстиниан I принцип за хармоничното единство между висшата духовна и светската власт намира отражение в старобългарския превод на византийския *Номоканон в XIV титула* – един от най-значимите паметници на каноничното право, използван от българското духовенство в края на IX – X в. (Бенешевич 1906, 739–740; Dvornik 1956, 82–83). Вж. също Найденова, Д. Правните паметници в Първото българско царство (под печат в ИПр).

[29] Phot. ep. I, № 1. 658–659, p. 22 (ГИБИ IV, 80). Във връзка с този пасаж от посланието В. Златарски отбелязва отсъствието на 69-то правило на Трулския събор, с което се регламентира правото на византийските василевси да влизат в църковния олтар, в гръцкия оригинал и в старобългарския превод на *Номоканон в XIV титула*, и тълкува това като свидетелство за стремежа на патриарх Фотий по един деликатен начин да отнеме на Борис I присъщото на византийските император право да участвува в богослужението и собственоръчно да поднася своите дарове (Златарски 1972, 247–251). Срв. Добрев 1995, 830. Според Я. Щапов обаче, пропускът на въпросния канон е чисто механичен (Щапов 1978, 93–94).

които претърпява владетелската институция след въвеждането на християнската вяра в България.[30]

Патриарх Фотий най-вероятно си дава сметка, че отхвърлянето на старите традиции, които свързват владетеля с религиозния култ е особено болезнено за довчерашните езичници и може сериозно да накърни авторитета на Борис I – Михаил. Затова той предлага единственото възможно в случая решение: „Но ако пожелаеш, би могъл и ти сам със собствените си ръце да поднесеш Богу прекрасна и преугодна жертва, като му посветиш чист живот и прави мисли."[31]

Като своеобразна конкретизация на тази твърде обща препоръка би могло да се разглежда вмененото на княза задължение да строи църкви и да организира молитвените събирания на поданиците си в тях: „Съграждай храмове на името на Бога и на светиите му и приучвай народа да се черкува в тях, та като умилостивява Бога с общи молитви и му поднася общо славословие, да се стреми още повече към съгласие и да добива обща полза и спасение."[32]

Още по-значимо е предписанието на патриарха Борис I – Михаил лично да участва в колективните молебени: „Ти прочее, моли се всякога Богу със свои молитви и насаме, но моли се и заедно с множеството наяве. Защото и по двата начина, ако се те се извършват с обич към Бога, може да се изкаже почит към него. Но колкото първият начин е по-пригоден за чистотата на ума, толкова вторият подканя присъстващите към подражание. Първият начин принася частна полза, а вторият ползува другите, спасението и преуспяването на които също е голямо

[30] Срв. Златарски 1972, 250–251. Тази особеност на прехода от езичеството към християнството в България е доловена от Л. Симеонова (Симеонова 1988, 99) и от Дж. Шепард, който обаче смята, че „голямото разпространение" на християнската вяра в страната още преди официалното покръстване е имало „унищожителен ефект" върху обредите, и по-специално жертвоприношенията, извършвани от владетеля (Shepard 1995, 240). Значението на прабългарските политически традиции (съсредоточаването в ръцете на хана не само на висшата политическа власт, но и функциите на върховен жрец) се сочат от Г. Литаврин като определящи за възгледите на Борис I – Михаил относно прерогативите на собствената му власт (Литаврин 1988, 45). Общо по въпроса: Каймакамова 2000, 10–20.

[31] Phot. ep. I, № 1. 660–662, p. 22 (ГИБИ IV, 80–81).

[32] Phot. ep. I, № 1. 653–657, p. 22 (ГИБИ IV, 80).

свидетелство за добродетелта на началника."[33] Интересно е изразеното в историографията предположение, че, като изтъква значението на публичната молитва на княза, Фотий се стреми да я превърне в част от българския дворцов церемониал [Чичуров 1990, 45].

Проблемът за прекратяването на официалните езически култови практики, извършвани доскоро от българския владетел, намира отражение и в *Отговорите на папа Николай I на допитванията на българите*, връчени на 13. XI. 866 г. на пратениците Борис I – Михаил в Рим.[34]

Според папата, „За родителите си, за които се допитвате, че са умрели неверующи, не е позволено да се молите поради греха на неверието им..., защото смъртен грях си навличат ония, които умират в такова прегрешение."[35] Както основателно отбелязват някои изследователи, този болезнен въпрос символизира чувството на дълбока несигурност, обзело българите при възприемането на новата и изоставянето на старата религия [Sullivan 1966, 74]. Трябва обаче да отчетем, че в случая едва ли става дума единствено за личен и чисто емоционален човешки проблем. Почитането на предците (и особено на някогашните владетели) е практика, широко разпространена сред родствените на българите степни тюркско-номадски народи.[36] Прек-

[33] Phot. ep. I, № 1. 647–652, p. 22 (ГИБИ IV, 80).

[34] Nicol. I ep. № 99, 568–600 (ЛИБИ II, 65–125). Литература: Дуйчев 1950; Дуйчев 1951; Dujčev MBS III, 143–173; Sullivan 1966; Obolensky 1971, 87–92; Heiser 1978; Simeonova 1998, 198–222.

[35] Nicol. I ep. № 99, cap. LXXXVIII, 596. 10–13 (ЛИБИ II, 117). Срв. Dujčev MBS III, 163.

[36] За съществуването на култ към предците, свързан с българската традиция за родово-династично предаване на властта, косвено свидетелства *Именника на българските ханове*. Заслужава внимание и *Плисковския надпис от 836 г.*, в който хан Маламир (чичо на хан Пресиан – бащата на Борис I – Михаил) говори с гордост за своя дядо хан Крум и за баща си хан Омуртаг (Бешевлиев 1992, 136). За практикуването на култ към предците сред представителите на знатните тюркско-български родове до средата на IX в. изглежда свидетелстват отбелязаните от археолозите в околностите на столицата Плиска 43 групи от т. нар. девташлари – грубо оформени каменни блокове, които са сходни с балбалите, разполагани около древнотюркските възпоменателни и погребални комплекси в Централна Азия и съвременна Монголия (Рашев 1992). Общо вж. Овчаров 1992; Билярски 2002, 27.

ратяването на култовите практики в памет на езическите предци през 864 г. и опитът на византийските духовни мисионери да изтрият от съзнанието на новопокръстените българи дори спомена за тях накърнява сериозно авторитета на Борис I – Михаил в очите на неговите поданици и вероятно става един от поводите за избухването на антихристиянския бунт през 866 г.

Прави впечатление стремежът на папа Николай I (обикновено пределно дипломатичен и мек към новопокръстените българи) да утвърди високата роля на духовенството в живота на обществото и да предпази Българската църква (още преди нейното организационно структуриране и изграждане) дори от най-незначителна намеса и натиск от страна на светската власт.[37]

Повод да изрази мисли по този въпрос му дава не особено значимото на пръв поглед питане на българския княз дали на светските власти е позволено във време на суша да се разпореждат за налагане на пост и да устройват молебен.

„Вие уверявате, че искате да знаете, дали на всички ви е позволено да нареждате във време на суша пост за изпросване на дъжд и да устройвате молебен. Вам е позволено да правите това, понеже постът и молитвата са велики добродетели, а за да ги вършите непрекъснато, много важи вашето подсещане. Но по-уместно е, ако се правят по нареждане на епископите, и то защото те са ония, които получават властта на връзване и развързване, и по техния зов станът на Божия народ се мести и си отпочива; без тях, изглежда, като че ли ще бъдете без глава и ще се реете като овце, блуждаещи и лишени от пастир (1 Пет. 2:25). И действително в такива случаи в старо време е вървяло напред свещеническото съсловие и цялата иерархия, и тогава непосредствено е следвал целокупният останал народ – нещо, което и до сега спазва светата Църква, – и по тоя начин, като се е съблюдавал тоя задължителен ред и се е спазвало единодушието, се е осъществявало с Божия щедрост изпълнението на желанието."[38]

[37] Срв. Dujčev MBS III, 150.

[38] Nicol. I ep. № 99, cap. LVI, 587. 40–588. 6 (ЛИБИ II, 101–102).

Вероятно този въпрос отразява съществуването на някакви езически обредни практики за предизвикване на дъжд, чието извършване е било прерогатив на хана (а може би и на най-изтъкнатите български аристократи). Доловил този подтекст на питането, Николай I счита за необходимо да изтъкне изключителната роля, която Църквата ще играе оттук насетне в живота на новопокръстените българи. Като подчертава превъзходството на свещеническото съсловие (в качеството му на посредник между Бога и народа) над светските властници, римският първосвещеник внушава на своите кореспонденти една йерархия на властите, доста по-различна от съществуващата в България към момента на покръстването.[39]

Впрочем, разполагаме с данни, които подсказват, че Борис I – Михаил, противно на папските предписания, е считал за свое право да налага всенародно покаяние, пост и колективни молебени в кризисни за страната моменти. Става дума за събитията около унгарското нашествие в България през 895–896 г., когато князът-покръстител вече е монах, но си запазва решаващата дума при вземането на съдбовни за съдбата на България държавно-политически решения.[40] Според известието на *Фулденските анали*, след като претърпели две големи поражения от унгарците, българите „прибегнали до стария си владетел Михаил, който пръв ги обърнал в истината на християнската вяра, и го молели да ги посъветва как да излязат от надвисналата опасност. Той наредил тридневен пост, напомнил им да се покаят заради неправдата, която причинили на християните [визира се походът на Симеон I срещу Византия през 894 г. – бел. А. Н.], и след това да просят помощ от Бога."[41]

---

[39] Заслужава да се отбележи, че глаголическият Синайски молитвеник от XI в. свидетелства за разпространилата се в България през кр. IX – X в. практика при продължителна суша да се устройват литийни шествия на открито, които завършват с главопреклонна молитва за изпросване на дъжд (Минчев 1998, 123–124, 134–146). Срв. Шнитер 2003.

[40] Редица интересни въпроси относно статута на замонашилия се владетел поставя пред изследователите публикуваният напоследък от И. Йорданов непознат досега печат на Борис I – Михаил с легенда „+Θεοτόκε βοήθει τῷ σῷ δούλῳ Μιχαὴλ μονάχῳ γέγοντος ἐκ Θ(εο)ῦ ἄρχον **[Βπχ]**λγαρ(ίας)" (Йорданов 2001, 34–36).

[41] AF, 412–413 (ЛИБИ II, 48).

Може да се допусне, че князът-покръстител е прибягвал до подобни практики и през периода на своето управление до 889 г. Впрочем, подобен обичай владетелят лично да налага всенародно покаяние и пост (обикновено за три дни), както и да разпорежда на епископите със специални циркулярни писма във всички църкви и манастири да бъдат отслужени специални литургии, съпроводени с литийни шествия, раздаване на милостиня и изчитане на определен брой псалми, е изключително популярен около края на VIII и през целия IX в. във Франкската империя.[42] Склонен съм да приема, че разгледаното сведение на *Фулденските анали* е един от малкото достоверни източници за влиянието на Запада върху религиозно-политическите концепции, култивирани в Плиска през десетилетията след покръстването.[43]

В своите *Отговори* Николай I не само отхвърля правото на княза да се намесва в делата на Църквата, но и загатва пред своя кореспондент, че духовният авторитет на бъдещия български църковен глава му дава правото на решителна намеса в някои въпроси от чисто политически характер. Този възглед папата развива във връзка с отговора на отправения му въпрос как трябва да постъпят българите, ако друг християнски народ наруши скрепения с тях чрез клетви договор.

„Но ако се вдигнат против вас, като пренебрегнат клетвата и скъсат договора, какво трябва да вършите – би ви отговорил вашият епископ, щом го запитате. Той именно, настанен в непосредствена близост до вас и добре запознат с обстоятелствата на работите, духа на времето, нравите на лицата и справедливостта на страните, може по-лесно тогава да установи онова, което, както той е прозрял, е по-

[42] McCormick 1984; Meens 1998. Относно интересуващото ни сведение на *Фулденските анали* вж. McCormick 1986, 355, n. 115.

[43] Разбира се, трябва отчетем и обстоятелството, че идеята за правото на владетеля да налага на народа си покаятелни практики възхожда към някои парадигматични старозаветни модели на царско поведение (Иона 3:4–10; 1 Царств. 7:6–11; 2 Царств. 12; 3 Царств. 21; Пс. 6:7; Пс. 101:10–11 и др.)

подходящо и по-спасително, и като знае всичко предварително, да ви посочи изцяло какво трябва да сторите."[44]

С основание вече е отбелязвано, че в този отговор Борис I – Михаил е можел „да съзре онези теократични черти в доктрината на Николай I, които ще бъдат осъзнати от българския княз впоследствие по-отчетливо и ще изиграят своята роля за смяната на неговия политически курс по отношение на Римската църква" [Литаврин 1988, 52]. Нескритият стремеж на Николай I да разшири и утвърди не само духовното господство, но и политическото влияние на апостолическия престол над България, едва ли би могъл да намери добър прием в Плиска. Току-що откъснал се от религиозно-политическото върховенство на Византия, Борис I – Михаил желаел да уреди българския църковен въпрос така, че да си запази пълна свобода и независимост при формирането на вътрешната и външната политика на своята държава.

Впрочем, макар и с голямо закъснение, това обстоятелство е отчетено в Рим – когато през април 878 г. папа Йоан VIII (872–882) предприема поредния си опит да възстанови римската юрисдикция над Българската църква, той между другото уверява княза в чистотата на своите намерения и гарантира ненамесата на Папството във вътрешните дела на страната: „не очакваме от вас слава или чест, или богатство, тъй като търсим по-скоро вас, а не вашето притежание. Защото ние не желаем да получим управлението на родината ви и ръководството на държавата ви, но искаме по стар обичай да вземем върху себе си грижата и управлението на епархията в същата страна."[45]

С оглед на поставените проблеми, заслужава внимание обстоятелството, че в своите *Отговори* папа Николай I настойчиво подчер-

[44] Nicol. I ep. № 99, cap. LXXXVI, 594. 31–36 (ЛИБИ II, 114).

[45] Joh. VIII ep. 66, 59. 10–13: „non gloriam ex vobis vel honorem aut censum procul dubio expectantes, cum vos potius et non vestra queramus. Nam non patriae regimen et rei publicae moderamen adipisci cupimus, sed dioeceseos eiusdem regionis curam et dispositionem more prisco resumere volumus" (ЛИБИ II, 148).

тава (и дори хиперболизира) ролята на строгото християнско благочестие и съблюдаването на църковните ритуали като залог за бъдещите военни победи на новопокръстения народ. Затова той изисква да бъдат прекратени всички езически обредни практики, които българите извършват дотогава преди да отидат в сражение.

„И тъй, когато преднамерявате да се отправите в сражение, не трябва да пропущате, както сами сте си спомнили, да действате в името Божие, т. е. да отивате в църква, да извършвате молитва, да прощавате на ония, които грешат, да участвате в литургийните тържества, да принасяте приношения, да си изповядвате греховете пред свещениците, да възприемате помирение и причастие, да отваряте затвори, да смъквате окови, да освобождавате роби, и то предимно сломени и отслабнали, а също и пленници и да раздавате милостини на нуждаещите се..."[46]

Едва ли един доскорошен езичник като Борис I – Михаил, възпитан в дух на почит към воинските добродетели и военния успех [Obolensky 1971, 90], е можел да приеме изказаната от Николай I (макар и в твърде метафоричен план) мисъл, че в центъра на неговото внимание трябва да бъде духовната подготовка на българската войска, а не толкова грижата за нейното въоръжение (оръжие, коне, вещи): „Но всичко това ви съветваме да насочите към въоръжението на духовната подготовка и ви увещаваме да отправите непреклонността на такава голяма строгост към поддържане на благочестието, та, както досега грижливо се е изисквала оная подготовка на оръжието и конете, за да се види, дали са достатъчно годни срещу видимите неприятели, така нека сега грижливо се следи да притежават отделните лица приготвено духовно оръжие, т. е. добри дела... Така, във всеки случай, зачитайте сега вече духовно онова, което до днес сте съблюдавали плътски, а също и оръжието, което може би жестоко сте изисквали от бедните, които не са били в състояние да го приготвят, и насърчавайте мало и голямо да го подготвя благочестиво и непрекъснато."[47]

[46] Nicol. I ep. № 99, cap. XXXV, 581. 28–33 (ЛИБИ II, 89).

[47] Nicol. I ep. № 99, cap. XL, 582. 22–37 (ЛИБИ II, 91).

Ключът за разбирането на тези съвети, напълно неадекватни на българските традиции, но симптоматични за възгледите на папа Николай I относно превъзходството на духовната власт над светската, се крие в отговор 38: „Вие казвате, че когато сте на стан, не можете да сторите съвършена и подходяща молитва („orationem"), и затова да ви се изложи какво трябва да вършите. По тоя повод ние ви съветваме напротив, колкото повече неприятелите свирепствуват и нуждата или бедата набляга, толкова по-настойчиво да се отдавате на молитва. Защото нашите отци са станали победители по-скоро чрез молитви, отколкото чрез сражения. Най-сетне Мойсей се молил („orabat"), а Исус Навин се сражавал („pugnabat"), но първият побеждавал повече с молене, отколкото вторият – с воюване. И тъй, по-изгодно е да се отклоним от оръжието, отколкото от молитвата."[48]

Този отговор на Николай I фактически представлява модификация на част от встъплението към една малка колекция от канонични правила, изпратена през 747 г. от папа Захарий (741–752) до франкския майордом и бъдещ крал Пипин. След като напомня, че благодарение на молитвите на Моисей израилтяните под командването на Иисус Навин разгромяват амаликитците (Изх. 17:9–13)[49], Захарий допълва: „Владетелите и светските лица, а също и воините следва да се пазят от козните на враговете и да защитават страната, а епископите, свещениците, също и Божиите слуги трябва да действат със спасителни съвети и молитви, така че, докато ние се молим, а онези се сражават, благодарение на Бога, държавата да остане непокътната."[50] Очевидно е, че папа Захарий описва една обществена структура, в която успоредно съществуват две йерархии – светска и църковна, и всяка от тях е натоварена от Бога със специфични задължения и отго-

[48] Nicol. I ep. № 99, cap. XXXVIII, 582. 1–7 (ЛИБИ II, 90).

[49] Cod. Carol., 480. 2–3: „Moyses ille amicus Dei orando pugnabat et Iesu Nave, cum populo Israel bella Domini preliando, vincebat".

[50] Cod. Carol., 480. 7–11: „Principes et seculares homines atque bellatores convenit curam habere et sollicitudinem contra inimicorum astutiam et provintiae defensionem, praesulibus vero sacerdotibus adque Dei servis pertinet salutaribus consiliis et oracionibus vacare, ut, nobis orantibus et illis bellantibus, Deo presstante, provincia salva persistat".

ворности за благото и защитата на държавата [Флори 1999, 82–83]. Като подчертава несравнимо по-голямото значение на „молитвата" (oratio) пред „оръжието" (arma), Николай I поставя духовенството (praesules – sacerdotes – servi Dei) над светската йерархия (principes – seculares homines – bellatores).[51]

Все пак, папата не рискува да изисква от княз Борис I – Михаил някакви съществени промени в традициите и церемониала на българския владетелски двор. Единственият му коментар по въпроса е твърде предпазлив и преследва нравственото извисяване на владетеля, комуто подобава да отбягва всяка проява на гордост и надменност в общуването си със своите поданици.

„Вие твърдите, че когато вашият княз седне на стол, както е обичаят, до трапезата, за да яде, никой не сътрапезничи с него, за да яде също, нито дори жена му, докато вие, далеч от него, насядате на ниски столчета и ядете на земята... По тоя повод ние, понеже това, за което става дума, не е против вярата, макар и достатъчно да противоречи на добрите нрави, ви напомняме не толкова за поука, колкото като съвет, да насочите вниманието си към господарите, почитатели на християнската вяра, и обмисляйки тяхното смирение, да свалите от себе си всяка негодна за нищо гордост..."[52]

Заслужава внимание въпросът кои са тези „господари – почитатели на християнската вяра", чието поведение Николай I изтъква

[51] Впрочем, малко по-нататък в своите отговори папата проявява известен реализъм и приема за оправдано нарушаването на някои църковни норми, когато държавните интереси налагат това: „Ако обаче ви тласка неизбежен случай, то и в Четиридесетницата без съмнение не трябва да се предпазвате от подготвяне на война за защита както на себе си, тъй и на отечеството или на отечествените закони (patriae seu legum paternarum), за да не изглежда именно, че човек изкушава Бога, щом има какво да стори сам, а не заляга да се погрижи за своето благо и за онова на другите, и не предотвратява щетите на светата вяра" (Nicol. I ep. № 99, cap. XLVI, 585. 18–22; ЛИБИ II, 96–97).

[52] Nicol. I ep. № 99, cap. XLII, 583. 30–36 (ЛИБИ II, 93). Този обичай се тълкува от някои автори като стара българска традиция (Бешевлиев 1981, 111–112), а от други – като свидетелство за проникването на византийския дворцов церемониал в България още към средата на IX в. (Дуйчев 1951, 86–88). Срв. Dujčev MBS III, 171 (допуска, че тук папата по същество съветва българския владетел да не следва изпълнените с излишна „superbia" обичаи на византийския двор).

като образец за подражание пред Борис I – Михаил. Както справедливо е отбелязвано, папата най-вероятно има предвид франкския император Людовик II (855–875), който предприема през 866 г. решителен опит за изтласкване на „неверните" араби от Южна Италия [Heiser 1978, 216].[53]

Интересна е и аргументацията, която папата привежда в подкрепа на своя съвет. Той сочи примера на „древните царе" – светци, които сътрапезничели със своите приятели и слуги, подобно на Христос, който споделял трапеза не само с апостолите, но и с митари и грешници.[54] Можем само да гадаем как Борис I – Михаил е възприел описания сякаш между другото от папата образ на идеалните древни „царе – светци". Ако се вгледаме обаче в модела на поведение, следван през следващите години от българския княз, ще видим, че той е твърде близък до изложената от Николай I концепция за владетеля като въплъщение на върховно християнско благочестие и святост.

Според Регино от Прюм, „кралят на този народ, както разказват, като приел благодатта на кръщението, проявил такова съвършенство, че денем се явявал пред народа с царски одежди, а нощем, облечен в груба дреха, влизал тайно в църква и прострян върху пода на самия храм, прекарвал в молитва, като си постилал отдолу само една власеница. Не след дълго време по Божие внушение той изоставил земното царство, за да царува вечно с Христа на небето; и като

[53] Като защитник на църквата и християните от сарацините Людовик II е сочен за пример в някои послания на папа Адриан II до Людовик Немски и Карл Плешиви (Halphen 1968, 347).

[54] Nicol. I ep. № 99, cap. XLII, 583. 38–43 (ЛИБИ II, 93–94): „Впрочем древните царе, от които мнозина са заслужили да бъдат приобщени към светците и затова именно са били наречени истински царе, защото са се оказали светци, са сътрапезничели, както се разправя, със своите приятели, дори със своите слуги; нещо повече, самият цар на царете и господар на господарите, нашият изкупител, както се описва, сядал да яде не само със слуги и приятели свои, т. е. с апостолите, но и седял и ял дори с митари и грешници." В този контекст заслужава да приведем свидетелството на Константин VII, че император Людовик II канел на своята трапеза и се хранел заедно с пленения при превземането на Бари (871 г.) арабски пълководец Солдан (Const. Porph. De adm. 29. 126–127, p. 128–129). Малко по-различна версия на този разказ вж. у: Theoph. Cont., 294.

поставил на своето място за крал по-стария си син, подстригал се, приел одеждите на светото подвижничество и станал монах, предавайки се денонощно на милосърдие, бдение и молитви."[55]

Известно е също, че редица членове на българския управляващ род (Симеон – третият син на Борис I – Михаил, братът на княза Докс и неговият син Тудор) приемат монашески сан, а след идването на Методиевите ученици в Плиска и разпространението на славянската писменост сред българите лично участват в ръководството и организацията на духовния и културния живот в страната [Dujiev 1974, 257–260]. По всичко личи, че в двора на Борис I – Михаил се установява дух на стриктно християнско благочестие, което е разглеждано като залог за стабилността и процъфтяването на българската държава. Наред с това, монашеското подвизание на някои представители на управляващия род има и важен политически аспект – чрез тях князът си осигурява възможност да наблюдава и да влияе върху делата на ръководената след 870 г. от византийски епископи българска църковна йерархия.

И така, можем да обобщим, че в контактите на Борис I – Михаил с Константинопол и Рим през 866–870 г. централна роля играе възгледът, че на владетеля-покръстител принадлежи водещата роля в институционалното изграждане на Българската църква. Князът несъмнено изхожда от предпоставката, че служителите на християнския култ в България следва да носят отговорност лично пред него, а статутът на българския църковен глава трябва да отговаря на собственото му високо положение като „поставен от Бога", т. е. напълно независим владетел. Затова папа Николай I е принуден още през 866 г. да даде отговор на редица въпроси, които недвусмислено свидетелстват за „странното" желание на българския княз да извоюва за предстоятеля на новообразуваната Българската църква патриаршес-

[55] Regin. Chron., 95–96 (ЛИБИ II, 306–307). Ако приемем за достоверно сведението на западния хронист, поведението на българския владетел преди неговото доброволно оттегляне в манастир би могло да се разглежда и като свидетелство за личното му покаяние („paenitentia occulta") за извършените по негово разпореждане екзекуции на предводителите на бунта от 866 г. и техните родове. Общо върху разграничението между „paenitentia occulta" и „paenitentia publica" в Каролингска Европа вж. De Jong 1997.

ко достойнство: колко са истинските патриарси, кой от тях е втори след римския, от кого се ръкополага патриарх, и най-важното – дали ще бъде позволено на българите да имат свой патриарх.[56] Идеята, че могъществото на българската държава и съвършенното благочестие на нейния владетел са достатъчно основание новопокръстеният народ да се сдобие с напълно независима църковна организация, оглавявана от патриарх, се налага като един от основните елементи на българската политическа мисъл през следващите десетилетия.

Развитието на взаимоотношенията между Рим и Плиска през 866–869 г. свидетелства, че Борис I – Михаил все пак е склонен временно да се примири и с по-нисък (архиепископски) сан за българския църковен предстоятел; но той категорично отстоява правото си лично да избере угодна нему кандидатура за този пост, с което показва и своето намерение да постави делата на Българската църква под върховния контрол на държавната власт. Така избраният от княза-покръстител модел на общуване с Църквата обаче е съвършено неприемлив за Николай I, посветил немалко усилия на това да предотврати изграждането на обособени „териториални" църковни йерархии, които черпят сили за противопоставяне срещу универсалната власт на Папството от тесния си съюз с местните владетели [Dvornik 1970, 150–151]. Като изхожда от същите съображени, папа Адриан II (867–872) отказва да утвърди за български архиепископ избраника на княза – Формоза, епископ на Порто, – което става причина за разрива на България с Рим.[57]

Не случайно новопокръстените българи са представени на Осмия Вселенски събор в Константинопол през 870 г. от светски лица, които действат там като пратеници на княза – до ръкополагането на български архиепископ Борис I – Михаил си запазва пълната свобода да ръководи и направлява духовните дела в страната, като изхожда от политическата целесъобразност, а не толкова от църковните канони и традиции, чието стриктно приложение е затруднено от неустановената ситуация в Бълга-

[56] Подробно по въпроса: Dujčev MBS III, 165–166, 246–248; Гюзелев 1969, 206 сл.; Божилов, Гюзелев 1999, 179.

[57] Златарски 1971, I/2, 128–143; Dujčev MBS III, 249–251; Гюзелев 1969, 222 сл.

рия, свързана с дълбоките разногласия между Рим и Константинопол относно върховната духовна юрисдикция над българите.[58]

Официалната трактовка на Плиска за събитията около повторното преминаване на България под духовната опека на Цариградската патриаршия и учредяването Българската архиепископия през 870 г. не ни е известна.[59] За нейния характер обаче свидетелства *Чудото на св. Георги с българина*, поместено в състава на възникналия около самото начало на X в. на гръцки език цикъл от разкази за чудесата на светеца, преведен най-вероятно по същото време на старобългарски език.[60] Съставителят на това произведение представя Борис I – Михаил не само като покръстител на българския народ, но и като истински строител на Българската църква – „доведе светия архиепископ Стефан и други учители и наставници, и създаде църкви и манастири, и постави епископи, и игумени, и попове да учат и насочват людете по Божия път."[61] Като подчертава, че издигането на първия български архиепископ (без съмнение, византиец) е дело на самия княз, анонимният автор отразява своето дълбоко убеждение (свързано с българската официална пропаганда от началото на X в.), че владетелят-покръстител е Божий избраник, призван да ръководи духовния живот в своята страна и да упътва народа си към богопознание.[62]

---

[58] Срв. Гюзелев 1969, 414–416.

[59] Обзор на изворите и историографията по въпроса: Николова 1997, 38–40; Гюзелев 1999, 99–101; Божилов, Гюзелев 1999, 180–186.

[60] Въпросите около възникването и ръкописната традиция на старобългарския цикъл от чудеса на св. Георги, характеризиран от А. Турилов напоследък като *Сказание на монаха Христодул*, са разгледани у: Турилов 1996; Турилов 2000; Турилов 2001.

[61] Кодов 1969, 143 (препис в български пролог от втората половина на XIV в.); Ангелов 1978, 84–85 (руски препис от XVI в.). Първият български архиепископ е назован Йосиф в руски препис на *Чудото* от XIV в. (Лопарев 1894, 19).

[62] Гъвкавата дипломация на Борис I – Михаил, относително бързата стабилизация на обществото и държавата след първоначалния шок от радикалната духовна промяна и умелата владетелска пропаганда обуславят знаменателния факт, отбелязан напоследък от Г. Литаврин: едва трийсетина години след своето покръстване българите вече не свързват пряко приемането на християнството с мисионерската дейност на византийските свещенослужители и с политическия натиск на Империята (Литаврин 2002, 136, 139).

2. Проблемът за императорското достойнство във взаимоотношенията между Запада и Византия като фактор в развитието на българската политическа мисъл през втората половина на IX век.

Сближението на княз Борис I – Михаил с Папството е посрещнато с ентусиазъм в дворовете на каролингските владетели, които добре разбират дълбокия политически смисъл на това забележително събитие. Общото впечатление от новината за преминаването на новопокръстения народ под върховенството на Рим намира отражение в писмо на крал Лотар II (855–869) до новоизбрания папа Адриан II от началото на 868 г.: „неизразимо се радваме за вас, че българите и други диви езичници се привличат към прага на светите апостоли."[63]

След като научава за появата на българското пратеничество в Рим през есента на 866 г., император Людовик II, който се намира в областта на Беневентум, изисква чрез пратеници да получи от папа Николай I „оръжието и другите предмети, които българският крал бил изпратил за свети Петър".[64] Това желание (удовлетворено само частично) несъмнено отразява възгледа на Людовик II, че духовната зависимост от Рим превръща България оттук насетне в част от оглавяваната от него Франкска империя [Dvornik 1948, 114–115].

Тясната обвързаност между Папството и франките е подчертана и от представителите на източните патриаршии, които през март 870 г. разрешават в полза на Константинопол въпроса за върховната юрисдикция над българския църковен диоцез: „Твърде е непристойно вие, които пренебрегвате гръцката империя и се свързвате чрез договори с франките, да си запазвате права да управлявате в царството на нашия император."[65]

---

[63] Epist. ad divort. Loth., 239 (ЛИБИ II, 126–127).

[64] AB, 474. 16–19 (ЛИБИ II, 288).

[65] Hist. Pont. § 637, II, 1393–1394: „Satis indecens est ut vos, qui Grecorum imperium detrectantes, Francorum foederibus inhaeretis, in regno nostri principis ordinandi jura servetis" (ЛИБИ II, 192).

През лятото на 866 г. българско пратеничество е прието в Регенсбург от краля на източните франки Людовик и предава молбата на княз Борис да му бъдат изпратени епископи и свещеници. Кралят с готовност откликва на това желание, в което вижда символ на възобновения българо-немски съюз, и на свой ред иска от своя брат, краля на западните франки Карл Плешиви, „църковни съсъди, одежди и книги за службата на свещениците. Затова Карл взел от епископите на своето кралство голям брой от исканите вещи и му ги изпратил, за да ги препрати на българския крал."[66] Оглавената от Ерменрих, епископ на Пасау, църковна мисия обаче пристига в България след пратениците на папата Павел, епископ на Популония, и Формоза, епископ на Порто, които „вече масово проповядвали и кръщавали по цялата страна" – затова източнофранкските духовници се връщат обратно.[67]

Отстраняването на организираната от Людовик Немски духовна мисия ясно свидетелства, че Николай I е твърдо решен да постави България и нейния владетел под прекия политически контрол на Папството. В своите амбициозни планове римският първосвещеник се вижда като върховен глава на вселенската Църква, която стои над всяка земна власт.[68] Затова в своите отговори на запитванията на българите папата дори не споменава за империята на франките – за него императорът и останалите западни крале, а също и византийските василевси, са само слуги на Църквата, на която е обречен да служи оттук насетне и новопокръстеният български владетел.

Едва ли от вниманието на княз Борис I – Михаил би могло да убегне и възгледът на папа Николай I относно титулатурата на византийските императори. Тук следва да припомним, че в свое писмо до Михаил III от септември 865 г., римският първосвещеник предизвикателно оспорва правото на византийския василевс да се назовава

[66] AB, 474. 6–11 (ЛИБИ II, 288). Вж. също AF, 379. 45–48 (ЛИБИ II, 44–45).

[67] AF, 380. 1–5 (ЛИБИ II, 45).

[68] Nicol. I ep. № 88, 475. 32–34 („nos... principes super omnem terram, id est super universam ecclesiam"). Вж. също Dvornik 1948, 107; Ullmann 1955, 191–209; Halphen 1968, 1968, 327–342; Гюзелев 1969, 160–163; Havlík 1972–1973, 15; Ullmann 1979, 78–80; Simeonova 1998, 157–175.

„император на римляните", след като не разбира езика на римляните и го смята за „варварски и скитски".[69] Шест години по-късно Людовик II демонстративно използва титлата „император на римляните", а на своя „брат" Василий I отрежда достойнството „император на Новия Рим".[70]

Повдигнатият през 866 г. от българския княз въпрос относно върховната духовна юрисдикция над Българската църква добива изключителна значимост именно в контекста на острия религиозно-политически сблъсък между Рим и Константинопол около неканоничния избор на патриарх Фотий. Интензивните контакти със Запада, които Борис I – Михаил поддържа дълго след своя формален разрив с Папството през 870 г., му дават възможност да наблюдава отблизо усилията на Николай I, Адриан II и Йоан VIII не само да утвърдят върховенството на Папството над Константинополската патриаршия, но и да прехвърлят титуларното достойнство „император на римляните" от византийските василевси към франкските императори.[71]

Въпросът за преосмислянето на византиноцентричната йерархия на властта в ранносредновековна Европа е поставен на 25. XII. 800 г., когато папа Лъв III коронясва за император краля на франките Карл Велики. Макар и да е акламиран като „император на римляните", франкският владетел не употребява тази титла, чрез която Папството желае да възкреси имперския блясък на апостолическата столица и да обвърже франкската държава с пряката и постоянна грижа за съдбата на Римската църква. Белязано с покоряването на лангобардите (774), разгрома на Аварския хаганат (796) и десетилетните кръвопролитни войни срещу саксонците-езичници, управлението на Карл Велики укрепва самочувствието на франките не само като три-

[69] Nicol. I ep. № 88, 459.

[70] Ludov. imp. ep., 386. 6–8 f.

[71] Срв. Гюзелев 1969, 191 сл.

умфиращ *gens regalis* [Bullough 1985, 289], но и като богоизбран народ, който продължава традициите на древния Израил („regnum Davidicum"), а не тези на езическата Римска империя [Kantorowicz 1946, 56–63].[72] Приел новото си достойнство по-скоро поради стечение на обстоятелствата, отколкото по своя воля, императорът се стреми да остане предан на франкските традиции, и да утвърди като духовен и политически център на Запада своята столица Аахен, превъзнасяна от съвременниците като „Нов Рим" или „Втори Рим".[73]

След детронирането на императрица Ирина и възцаряването на Никифор I Геник (802–811), Карл Велики желае да уреди взаимоотношенията си с Византия на равноправна основа, като изисква от ромеите да признаят неговата „неримска" титла „imperator" в рамките на едно прагматично мирно споразумение между двете държави. Компромис е постигнат и през 812 г. в дворцовата капела в Аахен владе-

[72] Две събития от края на VIII в. поразяват съзнанието на съвременниците и подготвят коронацията на Карл Велики: през 797 г. Константин VI е детрониран и ослепен от своята майка, императрица Ирина (797–802), която поема властта в Константинопол. Както отбелязва един западен хронист, „императорското име се прекрати от страна на гърците, и [те] имат при себе си женско царство" (AL, 38). На 25. IV. 799 г. папа Лъв III е прокуден от Рим и намира убежище при Карл Велики. Впечатлен от тези събития, близкият съветник и приятел на краля Алкуин формулира в известното си послание до Карл от юни 799 г. идеята, че отговорността за съдбата на християнския свят е поета от владетеля на франките: „Защото досега в света бяха най-издигнати трима: апостолското величие, което управлява престола на блажения Петър, княза на апостолите, като негов наместник... На второ място е имперското достойнство и светското могъщество на Втория Рим; мълвата е разгласила как безчестно управителят на тази империя е бил отстранен, не от чужди, а от свои и съграждани. На трето място е кралското достойнство, в което Ви е издигнал като управител на християнския народ промисълът на нашия Господ Исус Христос; по могъщество то стои по-високо от останалите споменати достойнства, по-прославено е с мъдрост, по-издигнато е с достойнството на държавата. Следователно, върху теб е легнала [грижата за] благото на Христовите църкви. Ти си отмъстител за престъпленията, ти си водител на заблудените, ти си утешител на скръбните, ти си възнасяне на добрите" (Alc. ep., 288. 17–27). За коронацията на Карл Велики: Halphen 1968, 1968, 111–126.

[73] Kantorowicz 1946, 63; Hammer 1944, 56–57. Вж. също: Nelson 1991, 231–232; Sansterre 1991, 27–31.

телят на франките е приветстван на гръцки език като imperator (βασιλεύς) от пратениците на Михаил I Рангаве (811–813).[74]

За византийците, принудени да направят тази отстъпка до голяма степен поради затрудненото положение на империята, вплетена в кръвопролитна война с България[75], актът от 812 г. не изравнява владетелския статус на Карл Велики с този на ромейските императори. В Константинопол изхождат от възгледа, че истинското достойнство на франкския владетел е *rex Francorum et Langobardorum*, а титлата *imperator* е само едно временно признание за изключителното могъщество и високия международен статут на неговата държава.[76]

Що се отнася до теоретичното осмисляне на въпросите за същността на основаната от Карл Велики империя и за характера на властта, чиито носители са каролингските владетели, водеща през първата половина на IX в. е представата за краля (респективно – императора) като избран син и земен наместник на Бога. Наред с това, франкските крале и императори неизменно са уподобявани на мъдрите и благочестивите царе Давид и Соломон – избраници и помазаници на Бога.[77] Важен елемент от владетелската пропаганда става коронацията – един своеобразен църковен ритуал, в който централно място заема миропомазването. Благодарение на тази „църковна магия", франкските владетели „попадат право в света на старозаветните царе" и добиват в рамките на християнския свят роля, съизмерима с тази на византийските императори [Wallace-Hadrill 1965, 28].

[74] Общо по въпроса за франкско-византийските отношения: Ostrogorsky 1980, 182–186, 198–199; Lounghis 1980, 157–163; Grierson 1981; Niavis 1987, 162–186; Sansterre 1991, 19, n. 9; Бакалов 1993, 366–372; Lilie 1994, 188–189, 247.

[75] Gjuzelev 1966, 23–25; Примов 1981, 208–210; Gjuzelev 1986, 96. За отзвука от войните на Крум срещу Византия в Рим и Аахен: Sansterre 1996.

[76] Общо по въпроса: Lounghis 1980, 157 f.; Sansterre 1991, 19, 27–28; Shepard 2002, 60–61.

[77] Kantorowicz 1946, 57–58, 69–70; Halphen 1968, 182–183; Sansterre 1991, 39–41; Успенский 1998, 122 сл.

Докато в Западна Европа след 843 г., когато империята на Карл Велики е поделена между тримата му внуци, протичат дълбоки дезинтеграционни процеси [Sansterre 1991, 30], Византия отхвърля иконоборчеството (през същата 843 г.) и издига с ново самочувствие своите претенции за световно господство [Γλύκατζη-Αρβελέρ 1992, 44–49]. Ярък израз на възродения византийски универсализъм е организираната от Константинопол мисионерска дейност за разпространение на християнството сред славяните на Балканския полуостров и в Централна Европа.[78] Блестящо потвърждение за силата на тази духовна, политическа и културна експанзия, създала предпоставки за възникването на т. нар. *Византийска общност* [Obolensky 1971], става покръстването на българите.

Активизирането на византийската външна политика води до разгаряне на съперничеството между Рим и Константинопол за утвърждаване първенството на единия от тези два най-големи духовни центрове на ранносредновековна Европа над целия християнски свят. Невиждания по дълбочина и ожесточеност църковен конфликт между Изтока и Запада, разразил се през понтификата на папа Николай I, както и постепенното сближение между Папството и франкските императори след 843 г., създават условия за преосмислянето на взаимоотношенията между Франкската империя и Византия, от една страна в плоскостта на добилата по това време отчетлив израз на Запад идея за *translatio imperii a Graecis ad Francos*[79], а от друга – на византийската съпротива против всяко посегателство спрямо вселенската власт на ромейския василевс.

Катализатор на тези процеси става арабското нашествие в Сицилия и Южна Италия. В политически план то поставя под заплаха

[78] Dvornik 1970; Тарнанидис 2003; Иванов 2003.

[79] Именно към средата на IX в. във франкска среда коронацията от 800 г. започва все по-настойчиво да се тълкува като акт на *translatio imperii* – мистично прехвърляне на имперската власт от гърците към франките. За пръв път тази идея е отразена в съставеното ок. 850 г. житие на архиепископ на Хамбург Вилехад (VW, 381. 44–46: „temporibus ipsius per electionem Romani populi in maximo episcoporum aliorumque Dei servorum concilio, ad Francorum translatum est dominium"). По въпроса вж. Goez 1958, 73. Срв. Van den Baar 1956, 7, 16.

интересите на Византия, Папството и на краля на Италия, който едновременно е и император на постепенно превръщащата се в политическа фикция Франкска империя.[80]

Отблъскването на арабската заплаха става първостепенна грижа за император Людовик II, който започва през 866 г. дългосрочна военна кампания за освобождаване на Апулия и цяла Южна Италия. В хода на своите походи през следващите години той не се поколебава да навлезе в територии, които преди идването на арабите принадлежат на Византия [Halphen 1968, 346–347]. Проникването на франкския император в тази зона на преки византийски военни и политически интереси представлява сериозно идеологическо предизвикателство за Константинопол. Наред с това, активната политика на Людовик II за изтласкване на арабите от Южна Италия, а в по-далечна перспектива и от Сицилия, контрастира неблагоприятно с поредицата неуспешни опити на Византия да отблъсне нашествениците.[81]

Конфликтът между Рим и Константинопол около неканоничния избор на патриарх Фотий дава възможност на амбициозния Николай I да издигне схващането за върховната власт на папата над християнския свят. Що се отнася до отношението на римския първосвещеник към Византия, той смята, че изпадналите в ереси и задълго прекратили своето общение с Рим византийски василевси са изгубили титлата „император на римляните", която по право принадлежи на франкските императори – защитници на Папството и вселенската Църква. По същество, владетелите на Константинопол вече представляват само „императори на гърците" – един възглед, който постепенно се на-

[80] Постигането на единодействие между християнските сили се превръща в насъщна необходимост, след като през 846 г. една арабска флота навлиза в Тибър и плячкосва околностите на Рим, включително и разположената извън градските стени катедрала „Св. Петър" (Halphen 1968, 1968, 290–291).

[81] Когато разсъждаваме върху тези проблеми, трябва да отчетем и добилите голяма популярност от втората половина на VII – началото на VIII в. пророчества, че разгромът на измаилтяните (арабите) от един римски император ще се превърне в прелюдия към появата на Антихриста и Второто пришествие. Около средата на IX в. сред гръцкото население на о. Сицилия се заражда убеждението, че този загадъчен владетел-спасител на християните от нашествието на исляма ще бъде не византийски василевс, а франкски император (Alexander 1985, 96–122).

лага сред франките през втората четвърт на IX в.[82], но намира открит официален израз в кореспонденция на Николай I с Михаил III.[83]

В отговор на грубото послание, което византийският император му изпратил във връзка с отказа на Рим да признае избора на Фотий, на 28. IX. 865 г. папата отправя към василевса писмо, в което между другото защитава свещения статус на латинския език, обруган от неговия кореспондент като „варварски и скитски". Николай I отбелязва, че подобно отношение е обида към Бога, сътворил този език, и допълва: „Разберете, че ако е истина казаното от Вас за латинския език като варварски, то смешно е да се назовавате императори на римляните, а да не знаете езика на римляните... Ето, дори в началото на Вашето писмо се назовавате император на римляните, и въпреки това не се свените да наричате римския език варварски... Прочее, спрете да се смятате за римски императори, след като по собственото Ви твърдение са варвари онези, чиито императори твърдите, че сте."[84]

Изразените от Николай I възгледи са възприети и доразвити от неговия приемник Адриан II, който упорито отбягва да назове Василий I с титлата „император на римляните" в своите послания по повод Осмия Вселенски събор (869–870 г.), замислен и свикан от византийския василевс като израз на настъпилото след детронирането на патриарх Фотий помирение между Константинопол и Папството.[85]

---

[82] Ohnsorge 1958, 198, 203; Ullmann 1979, 77; Lounghis 1980, 194; Ронин 1986, 92; Бакалов 1993, 25, 367; Lilie 1994, 244.

[83] Nicol. I ep. № 82, 433. 15–16: „dilecto filio Michaeli glorioso imperatori Graecorum" (25. IX. 860); ep. 84, 441. 5: „Graecorum inclitus imperator" (18. III. 862); ep. 89, 487. 31: „Michaeli spathario imperatori Grecorum" (865).

[84] Nicol. I ep. № 88, 459. 19–21, 25–26, 30–32. Върху този пасаж вж.: Van Den Baar 1956, 9; Nikolov 1999, 43; Koder 2003, 304.

[85] Gesta VIII Syn., 36 A („Imperantibus dominis piissimis et perpetuis Augustis Basilio et Constantino ejus filio, a Deo coronatis pacificis magnis imperatoribus..."). Срв. официалната титулатура на императорите според подписа им под решенията на събора: „Basilius, Constantinus, et Leo, perpetui Augusti, in Christo Dei fideles principes Romanorum, et magni imperatores" (Ibidem, 176 C; cf. 191 A). Виж също писмото на императорите до Адриан II по повод решенията на събора: „Basilius, Constantinus et Leo, fideles en Domino imperatores Romanorum, Adriano sanctissimo papae Romano spirituali patri nostri" (Ibidem, 191 D).

Интерес представлява обстоятелството, че съществена част от предговора към изготвения от Анастасий Библиотекар латински превод на протоколите на събора, е посветена на въпроса за исконните права на апостолическата катедра върху църковните диоцези в земите покрай Дунава, завладени в по-ново време от българите.

„Но след като римските императори, които сега се наричат гръцки, станали покровители и подбудители на различни заблуждения и никак не се побояли да разкъсват с различни ереси светата Христова църква, Бог разкъсал властта им и по решение на небесния съд те постепенно престанали да управляват в западните части и най-сетне, докато се опитвали безуспешно да победят със своята порочност римските първосвещеници и поради това им налагали различни наказания, загубили напълно властта си над запада."[86]

Нататък Анастасий описва как гръцките императори похищават папските права над Илирик [Anastos 1957] и допълва: „Но и те не им се наслаждават дълго време, защото споменатото вече българско племе неочаквано нахлува и завзема всичко около Дунава. И така, гръцките владетели заплащат някак двойно и съгласно закона това, което отнемат на апостолическата катедра, защото те загубват заедно с правото си над заграбения диоцез и своите права, т. е. част от властта над собствената си държава."[87]

Прави впечатление изразеният от папския секретар възглед, че настаняването на българите в земите по Долни Дунав представлява Божие възмездие за извършеното през 732–733 г. от императора-иконоборец Лъв III (717–741) прехвърляне на църковните диоцези в Илирик (заедно с тези в Южна Италия и Сицилия) под властта патриарха на Константинопол. Поставено в такава светлина, преминаването на България под духовната опека на Рим през 866 г. утвърждава ролята на българите като инструмент на Бога за възстановяване на историческата справедливост.

Обективната необходимост от изграждането на политическо и военно единодействие между Византия и франките в Южна Италия е

[86] Anasth. ep., 411. 35–412. 1 (ЛИБИ II, 197).

[87] Anasth. ep., 412. 12–16 (ЛИБИ II, 197–198). Срв. Anastos 1957, 26–27.

осъзната от Михаил III, който се опитва през последните месеци на своето управление да спечели на своя страна Людовик II, като му признава достойнството „император на франките". С тази сериозна отстъпка василевсът и патриарх Фотий желаят да привлекат на своя страна западния император, което би позволило да се приведат в действие решенията на проведения през лятото на 867 г. събор на източните епископи за отстраняване на папа Николай I, а вероятно и за възстановяване на юрисдикцията на Константинопол над България.[88]

Заелият наскоро след това византийския престол Василий I полага усилия да изгради дългосрочен съюз със западния император, като ожени сина си Константин за дъщерята на Людовик II Ирмингард. Преговорите около уреждането на този брак протичат успоредно със заседанията на Осмия Вселенски събор и в тях е ангажиран пряко Анастасий Библиотекар, който се задоволява да съобщи на папа Адриан II, че това благочестиво начинание е насочено към „обединението на двете империи" и е от голяма полза за цялата Христова църква. Без да изчака формалното сключване на планирания съюз, Василий I изпраща в помощ на обсадилите Бари франкски войски една византийска флота, която обаче се завръща обратно в Коринт без да участва в бойните действия.[89]

Междувременно, отношенията между патриарх Игнатий и папа Адриан II се влошават рязко вследствие възстановяването юрисдикцията на Константинопол върху България (4. III. 870 г.) и изтеглянето на римската духовна мисия оттам. Моментът за предприемането на

[88] При закриването на Константинополския събор от 867 г. епископите акламират Людовик II като император, а съпругата му Ингелберга – като августа (Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Ed. J. D. Mansi. T. XVI, col. 417 D-E: „βασιλέα τὸν Λοδόηχον, καὶ τὴν Ἰγγελβέργαν Αὐγοῦσταν"; VI, 541 C: „τῆς Φραγκίας βασιλεῖς"). Общо по въпроса: Dvornik 1948, 120–121; Lounghis 1980, 189–190; Fine 1993, 122; Lilie 1994, 189, 247. Решенията на събора от 867 г. впоследствие са анулирани, а записите им унищожени (Dvornik 1948, 138). Съхранено е обаче окръжното послание на патриарх Фотий до източните патриарси по повод свикването на събора, в което е изразена надежда, „че новоогласеното в Христа и новопросветеното племе на българите ще се върне пак във вярата, която му е предадена" (Phot. ep. I, № 2. 290–292, p. 50; ГИБИ IV, 102).

[89] Ostrogorsky 1980, 237; Lounghis 1980, 190–192; Βλυσίδου 1981, 304–305; Wolf 1991, 18.

този радикален ход е преценен добре от Борис I – Михаил и Василий I. Той съвпада с разгара на започналите след смъртта на бездетния брат на Людовик II – Лотар II († 8. VIII. 869) – размирици между западните и източните франки, завършили с дълбоко унизителната за западния император подялба на Лотарингия между неговите чичовци Карл Плешиви и Людовик Немски (според Меерсенския договор от 8. VIII. 870 г.) [Halphen 1968, 350–353].

Впрочем, възможно е Борис I – Михаил да се е ориентирал към сближение с Василий I под впечатлението на успешната византийска офанзива по източното крайбрежие на Адриатическо море през 868–869 г., когато империята си възвръща контрола над Далмация [Ферјанчић 1997, 9–23]. Не е изключено през втората половина на 869 – началото на 870 г. между Византия и България да е било постигнато някакво тайно споразумение за разграничаване сферите на тяхната военна експанзия и политическо влияние в западните предели на Балканския полуостров, последвано от неуспешната (според Константин VII) военна кампания на княза-покръстител срещу сърбите.[90] Във всеки случай, през следващите десетилетия византийската дипломация е принудена да опровергава твърденията на българите, че в резултат на този поход Сърбия е била принудена да им плаща данък.[91]

---

[90] В историографията не съществува единодушие около хронология на похода на Борис I срещу сърбите. Така например, В. Златарски го отнася към периода 854–860 г. (Златарски 1971, I/2, 36–38), В. Гюзелев – към 869 г. (Божилов, Гюзелев 1999, 186–187), а Л. Максимович и Б. Ферянчич – около 880 г. (Максимовић 1979; Ферјанчић 1997, 24–25). Въпросът изисква специално внимание и не може да бъде разгледан подробно тук.

[91] Според тенденциозния разказ на Константин VII, след катастрофалния провал на българския поход срещу Сърбия, Борис I – Михаил *дарил* съпроводилите го до границите на България синове на сръбския княз Мутимир, а те на свой ред му *подарили* двама роби, два сокола, две кучета и 80 кожи – *дарове*, които българите считали за πάκτον, т. е. *данък* (Const. Porph. De adm. 32. 53–57, p. 154). Същата фразеология императорът използва при описанието на неуспешната война на княз Борис I – Михаил срещу хърватите: той сключил мир с тях и двете страни си разменили *дарове*, но никога хърватите не са давали *данък* (πάκτον) на българите (Const. Porph. De adm. 31. 60–67, p. 150; ГИБИ V, 207). За съжаление, тези два пасажа не са интерпретирани специално от К. Синелис, която убедително показа, че през VII – X в. терминът πάκτον функционира във византийската традиция със значение *данък* (Synellis 1989).

В напрегната ситуация, създала се на Запад през 869–870 г., папа Адриан II няма възможност да съсредоточи своето внимание върху проблемите около България. Империята на франките е изправена пред пълна дезинтеграция. Загрижена за собствените си интереси, папската курия категорично заема страната на императора, който вижда в успешното приключване на кампанията срещу арабите единствената възможност да укрепи своя помръкнал авторитет. Скоро военните успехи на Людовик II достигат кулминация с превземането на Бари през февруари 871 г. [Halphen 1968, 353–356].

Именно в краткия период на привидния си триумф между февруари и август 871 г. франкският император получава гневно писмо от своя източен „брат" Василий I, който съзира в действията на Людовик II откровено пренебрежение на византийските права върху Южна Италия. В отговора на това недостигнало до нас послание, съставен най-вероятно от Анастасий Библиотекар, западният император не се поколебава да оспори правата на византийския василевс върху достойнството „император на римляните".[92]

Дискусията между двамата владетели заслужава специално внимание, доколкото позицията на Василий I относно императорската титла като изключително достояние на василевса на ромеите половин век по-късно намира близки паралели в кореспонденцията на патриарх Николай Мистик и император Роман I Лакапин с българския цар Симеон. Наред с това, аргументите на Людовик II в защита на правата му като легитимен император на римляните разкриват следваната от Запада през този период политическа логика, която едва ли е можела да остане неизвестна на Борис I – Михаил.

Основните положения на изгубеното днес послание на Василий I са сумирани в отговора на Людовик II. Сред тях водещо място заема възгледът, че никой не може да се назовава „василевс", освен този,

[92] Върху писмото: Treitinger 1938, 190; Ostrogorsky 1980, 237; Ullmann 1955, 216–218; Van Den Baar 1956, 11–15; Ohnsorge 1958, 220–225; Ullmann 1979, 77; Lounghis 1980, 192–193; Grierson 1981, 891–897; Караянопулос 1992, 14, 25–26; Lilie 1994, 189.

който държи императорската власт в Константинопол.[93] Не може да съществуват две империи, за което свидетелства обстоятелството, че четиримата източни патриарси по време на светата литургия споменават, според завещаното от апостолите, само една империя.[94]

Василий I не се поколебава да характеризира възприемането на императорската титла от Карл Велики като акт на узурпация[95], от което следва, че императорското име нито е бащино наследство на Людовик II, нито подхожда на рода му.[96] Византийският император демонстрира добро познаване на политическите реалности, като изтъква, че властта на Людовик II е ограничена и не се простира над цяла „Франция", т. е. цялата Франкска империя, назовавана от византийците Φραγγία, μεγάλη Φραγγία.[97] Нещо повече, Василий I се учудва, че неговият западен „брат" се назовава „император на римляните", след като не управлява нито римляните, нито дори всички франки.[98]

Василевсът отхвърля и правото на папата да миропомазва франкските крале за императори[99] – един ритуал, който остава чужд на източната коронационна практика поне до XII в.[100] За византийците е неприемливо западният император да се назовава „Божий помазаник" („christus Domini")[101], доколкото епитетът „χριστὸς Θεοῦ" е от-

[93] Ludov. imp. ep., 386. 37–38; cf. 386. 31–33; 387. 2–3. Не случайно Константин VII системно назовава Людовик II „ὁ ῥήξ Φραγγίας" (Const. Porh. De adm. 29. 117–118, p. 128). Срв. Theoph. Cont., 294–297.

[94] Ludov. imp. ep., 387. 16–17, 27–28.

[95] Ludov. imp. ep., 387. 39–41.

[96] Ludov. imp. ep., 388. 20–22.

[97] Const. Porh. De adm. 29. 134, p. 130.

[98] Ludov. imp. ep., 389. 1–3.

[99] Ludov. imp. ep., 389. 18–19.

[100] Kantorowicz 1946, 78; Obolensky 1971, 308; Nelson 1976, 108. Според Г. Острогорски, обрядът на миропомазването за пръв път е приложен при коронацията на император Теодор I Ласкарис през 1208 г. (Острогорский 1973, 37–38). Срв. McCormick 1991; Успенский 1998, 14–15, 115–135; Dagron 2002, 30–31.

[101] Ludov. imp. ep., 389. 10–12 („In qua etiam Karolus Magnus, abavus noster, unctione huiusmodi per summum pontificem delibutus primus ex gente et genealogia nostra pietate in eo habundante et imperator dictus et christus Domini factus est...") Общо върху свързаното с ритуала на миропомазването при поемане на властта западно разбиране за краля като *човек* „по природа" („ex natura") и *Christus* или дори *Deus-homo* „по благодат"(„ex gratia"): Kantorowicz 1957, 44–46.

насян към василевса на ромеите, при това – единствено като метафорично обозначение за неговата богоизбраност [Sansterre 1991, 25].

В своето ответно писмо Людовик II застъпвава вдъхновения от Папството възглед, че единството на християните се въплъщава от вселенската Църква, която стои над всяка земна власт и е част от единственото „царство (imperium) на Отца и Сина и Светия Дух".[102] Що се отнася до титлата „император на римляните", поради отклонението на императорите в Константинопол от православната християнска вяра, с благословията на Папството тя е станала наследствено достояние на благородните и доказали своето благочестие франкски крале.[103]

Наред с това, Людовик II използва силата на историческите аргументи, за да покаже, че с достойнството „василевс" освен гърците са били почетени („βασιλέων appellatione veneratos") и владетелите на редица други народи[104], а в самата Византия „императори на римляните" са ставали хора от различен произход – испанци, исаврийци, хазари.[105]

От писмото на франкския император личи, че той възприема титлите „βασιλεύς" и „rex" като идентични по своето съдържание и значение. С цел да демонстрира колко некоректно боравят византийците с титулатурата на различни древни и нови владетели, за да докажат своите изключителни права върху достойнството „василевс", Людовик II изтъква, че според Библията (Пс. 71:10) истинското достойнство на арабския владетел не е „протосимбол", а „rex Arabum et Saba"; с титлата „хаган" е прието да бъдат назовавани владетелите на аварите, но не и тези на хазарите и норманите; българският владетел пък не е „princeps" (= „ἄρχων"), а „rex vel dominus Vulgarum".[106]

[102] Ludov. imp. ep., 387. 27–31.

[103] Ludov. imp. ep., 390. 2–15.

[104] Ludov. imp. ep., 386. 39–387. 15.

[105] Ludov. imp. ep., 388. 23–25.

[106] Ludov. imp. ep., 388. 11–17.

От особено значение за разбирането на този пасаж, често цитиран извън специфичния му контекст[107], е направеното веднага от Людовик II допълнение, че византийският император трябва да остави всички тези владетели спокойно да носят своите истински царски титли. „Защото отнемаш хитро на всички тях името *василевс*, за да бъде то единствено твое, като променяш [нещата] не по естествен път, а насилствено."[108]

Може да се предположи, че отразената тук идея за високото „царско" достойнство на българския владетел е намерила място и в преките контакти на Папството с Борис I – Михаил през 870–871 г., за които не разполагаме с преки сведения.

Разбира се, тук трябва да се отчете и възгледът на Людовик II, че само той е легитимен носител на достойнството „император на римляните", което го издига над останалите християнски владетели („царе"). Специално внимание изисква позоваването на Давидовия псалом към Соломон – явно след поредицата от свои победи над арабите в Южна Италия и превземането на Бари Людовик II се вижда като въплъщение на оня цар, който „ще владее от море до море и от реката до краищата на земята; пред него ще паднат жителите на пустините, и враговете му прах ще лижат... царете на Арабия и Сава дарове ще му принесат; и ще му се поклонят всички царе; ще му служат всички народи" (Пс. 71:8–9, 10–11).

Както аварите, разгромени и покръстени от Карл Велики, и арабите, понесли току-що съкрушително поражение, така и новопокръстените българи дължат покорство на богоизбрания и миропомазан, подобно на Давид и Соломон, от ръката на Римския папа фран-

---

[107] Така например, в поредицата *Латински извори за българската история* е поместен само малък фрагмент от писмото според едно твърде старо издание, при това – с погрешно обяснение, че става дума за „писмо на германския крал Людовик Немски до византийския император Василий I" (ЛИБИ IV, 328–329).

[108] Ludov. imp. ep., 388. 17–20 („Quae omnia idcirco dicimus, ut quam aliter se habeant, quae scripsisti, legens in Graecis voluminibus ipse cognoscas; quod nimirum suis cognominibus acquiescere perhibes nec tamen propria ipsorum cognomina recolis. Verum idcirco ab his omnibus astute βασιλέως vocabulum adimis, ut hoc soli tibi, non tamen proprie quam violenter inflectas").

кски император – това е скритото послание на Людовик II към византийския василевс. Внезапният и безславен край на франкското проникване в Южна Италия обаче прави тези претенции незащитими, като отнема и последната надежда на западния император да възвърне блясъка на своята изпразнена от съдържание титла.

След смъртта на бездетния Людовик II († 21. VIII. 875 г.), папа Йоан VIII коронясва на 25. XII. 875 г. за римски император краля на западните франки Карл Плешиви (875–877).[109] За да утвърди легитимността на новия император и неговата мисия да спре арабското нашествие „в последните времена", папата убеждава епископите, събрани в Равена през август 877 г., че Карл Плешиви е предопределен от Божественото провидение и избран да поеме императорската власт и защитата на Църквата още „преди сътворението на света".[110]

Като подчертава съвършеното благочестие, мъдростта и неуморните грижи на императора за Църквата[111], Йоан VIII допълва, че той е поставен от Бога за спасител на света.[112] Затова, както и по желанието на клира Римска църква, Сената и целия римски народ, той е издигнат от папата „според древния обичай" до властта на Римската империя, получава титлата „август" и е миропомазан в знак на „достойнството на вътрешното му помазване от Светия Дух, с което

[109] AB, 498. 35–36 („in imperatorem unctus et coronatus, atque Romanorum imperator appellatus est"). Напълно основателно Р. Фолц отбелязва, че с коронацията на Карл Плешиви Йоан VIII цели да изгради „un Empire de tonalitй pontificale et romaine" (Folz 1991, 106).

[110] Eckhardt 1967, 305 („...qui nobis, ut praetulimus, in quos fines seculorum devenerunt, ...tamquam splendidissimum astrum ab arce polorum illuxit..."), 304 („...ecce nobis Karolum christianissimum principem superna providentia praescitum a se et praeelectum ante mundi constitutionem et praedestinatum...").

[111] Eckhardt 1967, 304–305 („nepotem videlicet illius quondam magni Karoli, qui rempublicam proeliis auxit, victoriis dilatavit, sapientia decoravit, qui cum omnes ecclesias sublimasset, semper hoc ei erat in voto, hoc semper in desiderio... ut sanctam Romanam ecclesiam in antiquum statum et ordinem reformaret... atque intra brevissimum tempus ita industrio pietatis studio egit, ut novus quodam modo videretur mundus... Cujus filius, divae scilicet recordationis Hludowicus maximus imperator, pater hujus a Deo electi principis Karoli semper augusti, patrium solium adeo religione imitatus...").

[112] Eckhardt 1967, 306 („a Deo constitutus... salvator mundi").

го е помазал Господ Бог за свой сред неговите събратя, като го е направил Помазаник, отвън помазан с елея на радостта, и го е поставил за княз на своя народ, в подражание, прочее, на истинския Цар – Христос, сина на нашия Господ, тъй че, което той има по природа, този да добие по благодат."[113]

Обединил с благословията на Йоан VIII в свои ръце властта над Франция и Италия, Карл Плешиви не се поколебава да скъса открито с франкските традиции, като придава византийски блясък на своето ново владетелско достойнство. Високите му амбиции намират символичен израз на събора на френското духовенство в двореца Понтион (21. VI.–14. VII. 876 г.). При откриването на събора, Карл Плешиви носи традиционните за франкските крале златотъкани одежди.[114] На съборното заседание, на което епископите потвърждават неговото императорско достойнство обаче, той се явява „облечен и с корона по гръцки обичай"[115], т. е. с одеждите и регалиите на византийски василевс. Това сведение се потвърждава и от *Фулденските анали*: след като се завърнал от Италия в Галия, крал Карл „възприел ново и необикновено облекло; защото имал обичай в Господните и празничните дни да отива на църква, облечен в стигаща до глезените далматика, препасана отгоре с пояс, висящ чак до краката, и с глава, обвита в копринено покривало[116], с поставена отгоре диадема".[117]

---

[113] Eckhardt 1967, 306–307 („...elegimus hunc merito et approbavimus cum annisu et voto omnium fratrum et coepiscoporum nostrorum atque aliorum sanctae Romanae ecclesiae ministrorum, amplique senatus totiusque Romani populi gentisque togatae et secundum priscam consuetudinem solempniter ad imperii Romani sceptra proveximus et augustali nomine decoravimus, unguentes eum oleo extrinsecus, ut interioris quoque spiritus sancti unctionis monstraremus virtutem, qua unxit eum Dominus Deus suus prae consortibus suis, christum hunc oleo laetitiae delibutum extrinsecus faciens et principem populi sui constituens, ad imitationem scilicet veri regis Christi filii sui domini nostri, ita ut quod ipse possidet per naturam, iste consequeretur per gratiam").

[114] AB, 499. 7 („venit domnus imperator Carolus in vestitu deaurato, habitu Francico").

[115] AB, 500. 24–25 („venit imperator Graecisco more paratus et coronatus").

[116] Е. Канторович характеризира това копринено покривало като „epirriptarion" (Kantorowicz 1946, 93).

[117] AF, 389. 33–40.

Едва ли княз Борис I – Михаил, който по това време поддържа кореспонденция с Йоан VIII, е можел да остане в неведение за коронацията на новия западен император, разглеждан от своите поданици като истински „космократор" [Kantorowicz 1946, 73–75] – едно открито посегателство срещу вселенската власт на византийския василевс, инспирирано от папата.[118] Не бива за забравяме също, че българският владетел има възможност да опознае амбициозния крал на западните франки Карл Плешиви още в началото на своето управление – според някои сведения именно той вдъхновява изградения през 852–853 г. военен съюз между България и Великоморавия, насочен против Людовик Немски.[119]

Интерес представлява обстоятелството, че на заседанието на събора в Понтион на 10. VII. 876 г. епископите изслушват и утвърждават[120] писмо на папа Йоан VIII, с което се провъзгласява отлъчването от църквата на Формоза, епископ на Порто, обвинен в опит да заеме апостолическия престол и в заговор срещу император Карл, а също и в това, че при престоя си като папски легат в България „със своята хитрост дотолкова поквари душата на възродения в Христа крал, та ни увери, че със страшни клетви го бил обвързал към себе си да не приема от апостолическата катедра другиго за епископ, докато е той жив, и призна още, че се бил обвързал със същия чрез страшни заклинания."[121]

Надеждите на папата, че новият император ще спре арабското настъпление и ще стабилизира ситуацията в Италия обаче се оказват напразни – Карл Плешиви претърпява унизително поражение от своя племенник, немския крал Людовик Млади (8. X. 876 г.) при опита си да завладее Лотарингия [Halphen 1968, 368–369]. Притиснат от арабската заплаха, през пролетта на 877 г. Йоан VIII е принуден да се обър-

[118] Върху контактите на Йоан VIII с Борис I – Михаил: Златарски 1971, I/2, 169–209; Гюзелев 1969, 260–290; Simeonova 1998, 296–329; Божилов, Гюзелев 1999, 187–191; Симеонова 2000, 21–26.

[119] Dvornik 1970, 47, 309, 336; Божилов, Гюзелев 1999, 169–170.

[120] AB, 500. 7–8.

[121] Ioh. VIII ep. № 9, p. 327. 21–328. 14 (ЛИБИ II, 146–147).

не за помощ към Византия, чиито позиции в Южна Италия укрепват, след като имперските войски поемат контрола над Бари (876) [Ostrogorsky 1980, 238]. Скоропостижната смърт на Карл Плешиви (6. X. 877 г.) е последвана от отслабване на Папството и от продължителен упадък на императорската институция на Запад, свързан с фактическото разпадане на Франкската империя [Halphen 1968, 369–377].

3. Византийската имперска идея и владетелската пропаганда през управлението на Василий I (867–886).

Предизвикателството на Запада срещу политическата и духовната хегемония на Византийската империя в християнския свят поставят на изпитание фундаменталните постулати на византийската политическа теория. Наред с това, след детронирането и убийството на император Михаил III, когато властта е поета от вдъхновителя на този кървав държавен преврат – Василий I, в Константинопол назрява необходимостта от изграждането на една нова владетелска пропаганда.

Жестоката разправа на новия василевс с неговия доскорошен благодетел поставя под съмнение в очите на византийското обществено мнение благочестието, а оттам и легитимността на Василий I. Затова един от първите ходове на императора е да отстрани скандалния патриарх Фотий, което му дава възможност да се представи като обединител и умиротворител на разединената от вътрешни конфликти вселенска Църква. Именно по време на Осмия вселенски събор, проведен в Константинопол през 869–870 г. намират представителен израз повечето официални формули, които доминират византийската политическа пропаганда през управлението този император.

В прочетения при при откриването на събора в църквата Св. София на 5. X. 869 г. епанагностикон Василий I отбелязва, че Божественото провидение благосклонно му е поверило управлението на „вселенския кораб", за да разреши църковните спорове и да замести междуособиците със стабилен мир.[122] Сам папа Адриан II в посла-

[122] Gesta VIII Syn., 30 B.

нието до събора изразява надежда, че най-после ще бъде постигнато умиротворение на християнския свят, и назовава Василий I и сина му Константин „от Бога коронувани миротворни велики императори".[123]

При закриването на събора (28. II. 870 г.), на което присъстват и пратениците на княз Борис I – Михаил[124], епископите акламират василевса като ръководен от Бога „православен император", „почитател на правдата", „обновител и пазител на божествената справедливост". Като умиротворител на Църквата, Василий I се изравнява по величието на своето благочестие с древните царе – защитници на православието и организатори на вселенски събори. Затова василевсът е приветстван като „Нов Константин", „Нов Теодосий", „Нов Маркиан" и „Нов Юстиниан". Наред с това, участниците в събора подчертават пряката грижа на Бога за земния цар и неговото семейство, и се обръщат към Василий I, Константин, Лъв и императрица Евдокия с възгласите: „Бог да пази вашата власт! Чрез вас вселенската църква постигна мир! Първенци на мира, нека Бог умиротвори вашата империя! Нека небесният Цар да пази земните [царе]!"[125] Наред с това, епископите провъзгласяват анатема за всеки, който се опита да отнеме властта от императора и неговите синове.[126]

---

[123] Gesta VIII Syn., 36 A.

[124] Gesta VIII Syn., 148 B. В. Златарски, който разглежда състава на българското пратеничество, присъствало на заключителното заседание на събора (Златарски 1971, I/2, 148, 750–756), погрешно твърди, че Анастасий Библиотекар е там като пратеник на Людовик Немски. Изследователят привлича в своя анализ единствено изготвения от Анастасий за Адриан II латински превод на съборните протоколи, но пропуска да отбележи съществения обстоятелство, че българските пратеници присъстват и на предпоследното, девето заседание на събора (12. II. 870 г.). За това съдим по един частичен препис от оригиналния гръцки текст на съборните протоколи, където пратениците на княз Борис I („ἐνδοξότατοι ἄρχοντες τοῦ τε Μιχαὴλ τοῦ ἐξοχωτάτου καὶ λαμπροτάτου ἄρχοντος Βουλγαρίας") са споменати непосредствено преди представителите на император Людовик II, наречен просто „славният франк" („ἄρχοντες Λουδοίχου τοῦ περιφανοῦς Φράγκου"): Ex actis Sanctae Oecumenicae Synodi. Actio IX. – Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Ed. J. D. Mansi. T. XVI, 390 E–392 A (ГИБИ IV, 114). Изворът е отбелязан, но не е коментиран специално у: Moravcsik 1933, 8–9.

[125] Gesta VIII Syn., 170 B-C.

[126] Gesta VIII Syn., 171 A.

В писмото си до Василий I от 871 г. Людовик II не пропуска да подчертае, че във Византия липсва ясно утвърден принцип за наследяване на властта и фактически противопоставя своето благородна владетелска „генеалогия" на скромния произход на византийския василевс.[127] Западният император изтъква, че при франките императорското достойнство преминава по наследство от баща към син, като допълва многозначително: „ние имаме обичай да се прославяме чрез бащите, а не чрез синовете, и при нас цялата слава преминава не от синовете към бащите, а от бащите към синовете".[128]

Скромният селски произход на Василий I обаче не е разглеждан в Константинопол като пречка той да заеме престола. Не случайно византийската пропаганда системно представя василевса на ромеите като „Нов Давид" – образ, наситен с разнопосочни внушения, измежду които се откроява идеята за богоизбрания император.[129] Така например, в енцикликата, приета при закриването на Осмия вселенски събор (28. II. 870 г.), се отбелязва, че властта над империята била дадена на Василий I, понеже и за него се отнасят изречените за Давид думи на Господ: „намерих мъж по сърцето Си..., който ще изпълни всичките ми искания" (Деян. 13:22). Така благочестието на дошлия на власт благодарение на жестоко убийство василевс получава официално признание от Църквата и добива своеобразно „конституционно значение" [Magdalino 1987, 61].

---

[127] Ludov. imp. ep., 389. 10–13 („Karolus Magnus, abavus noster,... primus ex gente et genealogia nostra pietate in eo habundante et imperator dictus et christus Domini factus est, praesertim cum saepe tales ad imperium sint asciti...").

[128] Ludov. imp. ep., 390. 27–31 („Appellationem autem illam sicut hactenus nec nos nec patres nostri per carnem et sanguinem possedisse dignoscimur, ita quoque de cetero non immerito possidere contemnimus. Per patres etenim nos, non per filios, consueuimus honorare et apud nos omnis gloria non a filiis ad patrum, set a patribus in filios derivatur").

[129] Давид е избран от Господ и помазан за цар от пророк Самуил, след като цар Саул проявява непокорство и е отхвърлен от бога (1 Царств. 15–16). Именно в духа на този парадигматичен сблъсък между богоизбран благочестив цар и загубил Божието благоволение цар-нечестивец се моделират във византийската историография взаимоотношенията между Василий I и Михаил III. За Давид като прототип на идеалния император във владетелската пропаганда и изкуството от епохата на Македонската династия: Жоливе-Леви 1988, 155–156; Peers 1997, 62; Tougher 1997, 30, 125–128; Shepard 2003, 341–342.

Очертаните дотук водещи насоки в императорската пропаганда намират синтезирано отражение в една поетична възхвала за Василий I, съставена около 867–872 г.[130] Анонимният автор уподобява василевса на Давид, който от овчар е издигнат до властта („помазан с елея на царете") не поради телесната си сила, а заради своя благочестив живот; самият Василий I произхожда от скромен род на незнатни, но най-благочестиви родители, и е помазан от Бога като достоен сред достойните да заеме „великия трон на царете" заради своя безукорен и свят живот[131]; наред с това, на василевса се желае да надмине победите на Давид, но и да избягва ненавистните на Бога войни; подобно на Христос, Василий I е назован с епитета „миротворец" („εἰρηνοποιός").[132]

Забележителен елемент на владетелската пропаганда представлява изградената между 876–880 г. в непосредствена близост до императорските дворци *Нова църква* (Νέα). Посветен едновременно на Христос, Богородица, св. Николай, пророк Илия и архангел Гавриил (Михаил?), този монументален храм е замислен и изграден като символ на обновеното от Василий I вселенско могъщество на империята. Събраните в църквата реликви (жезълът на Соломон, рогът, с който пророк Самуил помазал цар Давид, кръстът на император Константин и др.) дават нагледно потвърждение за провиденциалната мисия на Византия и нейния владетел.[133]

---

[130] Според А. Маркопулос, който преиздаде текста на поемата с подробен коментар, произведението е съставено през 877–880 г., най-вероятно от патриарх Фотий (Markopoulos 1992). Предложената нова датировка е спорна, поради което тук следвам възгледа на Г. Моравчик (Moravcsik 1960).

[131] Markopoulos 1992, 230. 70–88; Moravcsik 1960, 7–8. В изградения от Василий I дворцова палата Кенургион било поставено изображение на императорските синове в благодарствена поза със съпроводителен надпис: „Благодарим ти, Слово Божие, че въздигна баща ни от Давидовата бедност и го помаза с помазанието на твоя Свят Дух" (Theoph. Contin., 335. 2–4: „εὐχαριστοῦμέν σοι, λόγε τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐκ πτωχείας Δαυϊτικῆς ἀνύψωσας τὸν πατέρα ἡμῶν, καὶ ἔχρισας αὐτὸν τῷ χρίσματι τοῦ ἁγίου σου πνεύματος").

[132] Markopoulos 1992, 231. 131–132; Moravcsik 1960, 4.

[133] Общо за Νέα: Janin 1953, 374–378. Като превръща новоизградената църква в хранилище на светини, свързани с юдейската традиция и култа към император Константин Велики, Василий I утвърждава традиционната роля на Константинопол

Друг характерен елемент на официалната византийска пропаганда през този период, свързан с проблема за отблъскването на арабското нашествие в Южна Италия, представлява системното сближаване на личността и делата на Василий I с чертите на изградения в пророческата литература идеален образ на последния император: той се издига като „цар от нищетата" (βασιλεὺς ἀπὸ πενίας), разгромява арабите, укротява „русите" (т. е., западните) народи, установява дълбок мир и невиждано благоденствие, възстановява църквите на светиите и „разрушените олтари", покръства евреите[134] и прогонва „измаилтяните" (арабите) от Константинопол.[135] Така се налага представата за Василий I като богоизбран владетел – победител на арабите и спасител на света в навечерието на Второто пришествие.[136]

Но най-характерната черта в политиката на Василий I е неговият стремеж да стане родоначалник на нова династия[137] и да утвърди наследствените права на своите потомци чрез употребата на нехарактерни за дотогавашната византийската пропаганда средства. Така, им-

---

като „Нов Рим" и „Нов Йерусалим" с цел не само да отхвърли практикуваното от Папството миропомазване на каролингските императори, но и да афишира своите усилия за покръстването на евреите (Magdalino 1987; Magdalino 1988).

[134] Според Т. Лунгис, разгърнатата от Василий I активна дейност по покръстването на евреите в империята представлява отговор на възприемането на юдаизма като официална религия в традиционно близкия дотогава с Византия Хазарски хаганат в началото на 60-те години на IX в. (Lounghis 2001, 22–23).

[135] Излагам сумарния образ на последния император според т. нар. *Апокалипсис на Андрей Юродиви*, поместен в житието на този светец (Rydén 1974, 202–203; VA II, 260–262, lin. 3823–3858). Въпросът за датировката на *Апокалипсиса* е твърде сложен и не може да бъде разгледан подробно тук. Възгледът за неговото възникване като интегрална част от житието около средата на X в., поддържана от издателя на текста (VA I, 41–56), не може, според нас, да обезсили изтъкнатите в историографията аргументи за неговата много по-ранна датировка. Общо за образа на последния император в апокалиптичната литература: Alexander 1985, 123–130, 151–184.

[136] За някои предсказания за настъпването на Второто пришествие в 880 г. вж. Magdalino 1993, 23–24.

[137] Василий I полага специални грижи да гарантира наследствените права на своите синове Константин, Лъв и Александър, като ги прави свои съимператори. Четвъртият му син Стефан още от дете е определен за служител на Бога и по-късно заема известно време патриаршеския престол.

ператорът приема с ентусиазъм едно фиктивно родословие (γενεαλογία), което го представя като потомък на Аршакидите – древната владетелска династия на партите, представители на която управляват в продължение на векове Велика Армения.[138] Този мотив добива изключителна популярност през управлението на първите императори от Македонската династия. В надгробното си слово за Василий I, император Лъв VI не се задоволява да представи своя баща като потомък на Аршакидите, но допълва, че в неговите жили течала кръвта на великия цар Артаксеркс – „покорител на безброй народи" [Vogt, Hausherr 1932, 44. 23–46. 5]. По-късно Константин VII дообработва легендата за произхода на своя дядо, като подчертава, че бащата на Василий I бил потомък на арменските Аршакиди, а майка му била украсена от родство с Константин Велики и Александър Македонски.[139]

За съставител на фалшивата генеалогия на Василий I е сочен не друг, а заточеният след първото му отстраняване от патриаршеската катедра Фотий. Появата на доскорошния изгнаник в Константинопол през 875 г. и назначаването му за възпитател на бъдещия император Лъв VI са последвани от повторното му издигане за патриарх няколко месеца след смъртта на престарелия Игнатий през октомври 877 г.

По всичко личи, че Фотий е склонен да разглежда своя личен триумф като тържество на патриаршеската институция над императорската. Свидетелство за новите идейни тенденции, които патриархът се опитва да прокара в Константинопол, са *Поучителните глави*, които неизвестен автор (най-вероятно самият Фотий) написва ок. 879–880 г. от името на Василий I за неговия син и съимператор Лъв.[140]

---

[138] За появата и идеологическите функции на тази генеалогия: Moravcsik 1961, 66–69; Schreiner 1984, 138–139; Юзбашян 1988, 100–105; Чичуров 1990, 99–100, 105, 110–112, 116–117; Schreiner, 1991, 183–187; Арутюнова-Фиданян 1994, 96–98; Markopoulos 1994, 161–163; Μαρκοπούλος 2002, 101–102.

[139] Theoph. Contin., 212. 18–216. 8. Вж. също: Продолжатель Феофана 1992, 297; Markopoulos 1994, 163 f.

[140] Общо за този текст с основната литература: Tougher 1997, 10–11, 52–55; Markopulos 1998; Николов 1999.

Няколко водещи идеи открояват това „владетелско огледало" на фона на останалите произведения от този характерен за ранновизантийската литература жанр, интереса към който (след дълга пауза между началото на VII – средата на в. IX) е възроден от патриарх Фотий с неговото поучително послание до княз Борис I – Михаил.

Характерна черта на *Поучителните глави* е схващането за посредническата роля на Църквата между императора и Бога: тя е майка, а свещениците са духовни бащи на императора и негови застъпници пред Бог; както почитта, така и обидите към тях отиват към Бога, комуто служат; благоразположението на Бога към императора зависи от неговата почит към Църквата.[141] Тези необичайни за ранновизантийските „владетелски огледала" постановки в *Поучителните глави* добре кореспондират с прокараната от Фотий около 880 г. в *Епанагога (Исагога)* идея за нов баланс между светската и духовната власт. Като изхожда от установеното още от император Юстиниан I общо разграничение между сферите на компетентност на императора и на патриарха, съставителят на този документ характеризира константинополския първосвещеник като „жив и одушевен образ на Христос" – една формула, която утвърждава неговото духовно и морално превъзходство над императорската институция.[142]

Друга характерна особеност на *Поучителните глави* е водещото място, което заемат в портрета на „идеалния император" образоваността и интелектуалната активност, въплътени в справедлива законодателна дейност и разумен подбор на държавните функционери; за сметка на това, традиционните мотиви за божествения произход на императорската власт и за съвършеното владетелско благочестие, което уподобява василевса на Небесния Цар, отстъпват на заден план [Чичуров 1990, 67–97].

---

[141] Emminger 1913, 51. 1–13 (= PG CVII, col. XXIV A-B).

[142] Вернадский 1926, 149–152; Ostrogorsky 1980, 240–241; Γλύκατζη-Αρβελέρ 1992, 49–51; Чичуров 1990, 71–73; Peers 1997, 52, 57–59, 67–69. При откриването на Константинополския събор през 879 г. патриарх Фотий подчертава своето изключително положение сред останалите църковни предстоятели, като се представя за подражател на Христос, „първия и велик архиерей"; мотивът за патриаршеското *imitatio Christi* е развит и от други участници в събора (Ps.-Syn. Phot., 381 A, 389 A). За патриаршеското богоподражание вж. Mazal 1974, 77–78.

Прокарваните от Фотий възгледи са отхвърлени от Лъв VI Философ (886–912). Скоро след своето възкачване на престола той отстранява властолюбивия патриарх и предава неговата катедра в ръцете на своя 19-годишен брат Стефан (886–893) – една радикална стъпка, с която императорът се надява не толкова да подобри отношенията си с Рим, колкото да смири Църквата пред своята воля.[143]

Направеният преглед на някои характерни черти на императорската пропаганда, политическия и културния живот във Византия през управлението на Василий I не е самоцелен. Според известното сведение на Лиутпранд, епископ на Кремона, в Константинопол прекарва част от своята младост бъдещият владетел на българите Симеон: „още като малък бил изучил във Византион ораторското изкуство на Демостен и силогизмите на Аристотел", след което се отдал на монашеско подвизание.[144]

Като се има предвид, че Симеон е роден около 864–865 г., може би е вярна тезата, че той е изпратен във византийската столица на 13–14 г. възраст, т. е. ок. 877–878 г.[145]

Не подлежи на съмнение, че по време на своето обучение в Константинопол бъдещият български княз е опознал не само трудовете на Демостен и Аристотел, но и особеностите на византийската

[143] Dvornik 1948, 250; Ostrogorsky 1980, 241; Runciman 1977, 95–96; Tougher 1997, 81.

[144] Liutpr. Antap. III. 29, 87. 21–25 (ЛИБИ II, 323).

[145] Златарски 1971, I/2, 280; Гюзелев 1969, 326–330; Dujčev 1974, 258. Известно е, че неколцина българи, които възнамерявали да се отдадат на монашески живот, били изпратени от Фотий при неговия приятел монах Арсений (Phot. ep. II, № 236, p. 159–160). В. Златарски относя това събитие приблизително към 878 г. (наскоро след повторното възкачване на Фотий на патриаршеската катедра) и допуска, че един от тези българи може да е бил Симеон (Златарски 1971, I/2, 225–226, 281–282). Това предположение засега не може да бъде подкрепено с допълнителни факти, а и последните издатели на писмото на Фотий до Арсений (Б. Лаурдас и Г. Вестеринк) поставят неговото написване около 873–875 г. Възможно е на същия Арсений да е принадлежал печатът с легенда „+Θεοτόκε βοήθει τῷ σῷ δούλῳ 'Αρσενίῳ μονάχῳ", открит сред развалините на един манастир във Витиния (Laurent 1930, 324–325).

политическа теория, както и владетелската пропаганда на Василий I, насочена към утвърждаване на собствената му легитимност, гарантиране на наследствените права на неговите синове и възраждането на имперското могъщество на Византия в контекста на нейното идеологическо съперничеството със Запада и на войните с арабите. Натрупаните през тези години познания и лични впечатления несъмнено са изиграли сериозна роля при изграждането на Симеоновата имперска доктрина, назована от И. Божилов *Pax Symeonica*.

На първо място, бъдещият български княз несъмнено се е запознал с пропагандните механизми за легитимирането на владетелски права на Василий I – наред с образ на богоизбрания и благочестив „цар от нищетата" („Нов Давид"), той използва фиктивни генеалогии и се представя за потомък на древната династия на Аршакидите. Именно от специфичното съчетание на идеята за богоизбраността на благочестивия „селянин" с възгледа за благородния му произход, се ражда една своеобразна династична идеология, която гарантира наследствените права на Василиевото потомство.

Специалните грижи на императора за умиротворението на Църквата, наред с неговите военни победи над „неверните" араби и еретиците павликяни, правят често допълнение към неговата официална титулатура епитетите „εἰρηνοποιός"[146] и „νικοποιός".[147] Ако се съ-

[146] Към приведените по-горе свидетелства можем да добавим и други (Ps.-Syn. Phot., 440 D: „εὐσεβεστάτου καὶ εἰρηνοποιοῦ βασιλέως", 520 A: „τῇ σῇ κραταιᾷ καὶ εἰρηνοποιῷ βασιλείᾳ"). За връзката на епитета с идеята за *Pax Augusta*: Treitinger 1938, 230–231. Дж. Шепард свързва епитета с прокарваната във византийския церемониал идея за империята като инструмент за установяване на крайния вечен мир – част от Божия план за човечеството (Shepard 1985, 237). Според И. Божилов, употребата на епитета е рядкост във византийските дворцови церемонии, а неговото значение има връзка с идеята за универсалната императорска власт; авторът смята, че възприемането му от Карл Велики символизира създаването на една нова империя, а оттам – на нов световен ред (Bohilov 1986, 81–83). Към това бих добавил, че относително интензивираната употреба на епитета „εἰρηνοποιός" през втората половина на IX в. отразява представата за отговорността на императора като пазител на мира, единомислието и чистотата на вярата в рамките на вселенската църква. Срв. Cyr. Hierosol. Catech., XVIII, 27, col. 1049 A: „Ἔθηκε γὰρ ὁ Θεὸς, κατὰ τὸ γεγραμμένον, τὸ ὅριον αὐτῆς [τῆς ἁγίας καθολικῆς Ἐκκλησίας – бел. А. Н.] εἰρήνην" (Срв. Пс. 147:3).

[147] Ps.-Syn. Phot., 460 A.

ди по печатите на Симеон I, след 913 г. той използва тези почетни имена като допълнение към своята титла „василевс".

В този контекст можем да припомним възгледа на някои автори, че бъдещият владетел на българите вероятно е имал възможност да наблюдава триумфалното завръщане на Василий I в Константинопол през 878 г., след окончателния разгром на павликяните и превземането на Тефрика.[148] В съставеното от Константин VII подробно описание на това събитие се отбелязва, че тържественото посрещане на императора започва извън градските стени, в предградието Хебдомон, разположено на седем мили западно от Константинопол, на брега на Мраморно море. Именно там Василий I приема първите приветствия на сенаторите и гражданите, след което се моли в църквата на св. Йоан Предтеча.[149]

Впрочем, дворцовият комплекс в Хебдомон (опожарен от хан Крум през 813 г.) и храмът на св. Йоан Предтеча[150] са свързани през периода между 364 и 813 г. с провъзгласяването и коронацията на десет византийски императори.[151] В този смисъл, изборът на Симеон I да установи своя лагер именно тук по време на обсадата на Константинопол през 913 г., може да се разглежда като дълбоко символичен жест, който придава тежест на искането на българския владетел да получи от империята признание за своето ново достойнство „василевс (на българите)" и царска стема.

[148] Shepard 1991, 22, 40–41; Thomov, Ilieva 1998, 109.

[149] Const. Porph. Treat., 140 (Text C 726–732). Общо върху двата триумфа на Василий I през 873 и 879 г.: McCormick 1986, 153–157.

[150] Църквата е изградена в края на IV в. от император Теодосий I, за да приюти една от най-скъпоценните християнски репикви – главата на Йоан Предтеча. В последтвие е преустроена от Юстиниан I и ремонтирана от Василий I: Janin 1938, 313–319; Janin 1953, 426–429; Mathews 1976, 140–142; Mango 1991. Благодаря на Т. Томов за полезната консултация по въпроса.

[151] Dagron 1974, 87–88, 99–102; Chrysos 1975, 171–172. Заслужава внимание обстоятелството, че в някои древноруски произведения от XII – XIII в. е прокарана идеята, че византийските императори получават властта чрез благославия със съхраняваните в царските дворци ръка и кръст на Йоан Предтеча (Флоря 1988, 185–188).

Не е изключено именно кръглият ранновизантийски храм на св. Йоан Предтеча на Хебдомон да е послужил като основен конструктивен образец при изграждането на Симеоновата *Златна нова църква*[152] в Преслав, посветена – според открития в нея надпис на хартофилакс Павел – „на свети Йоан" [Медынцева, Попконстантинов 1985, 32]. Впрочем, тук можем да отбележим и специалната почит към св. Йоан Предтеча, засвидетелствана в редица трудове на Климент Охридски, включително и в открития наскоро цикъл от оригинални песнопения с Климентов акростих [Йовчева 1999, 4–12]. Разбира се, като отчитаме обстоятелството, че Тудор Доксов характеризира *Златната църква* в Преслав с епитета *Нова*, възможно е този храм да е представлявал едновременно и реплика на изградената от Василий I Νέα[153], впечатлила съвременниците като въплъщение на определени идеологически концепции.[154]

---

[152] Общо върху *Златната църква*: Mango 1975, 300–306; Ваклинов 1977, 196–200; Бояджиев 1982; Медынцева, Попконстантинов 1985, 11–27; Георгиев 1993 (в частност, на с. 19 авторът излага хипотезата, че като образец на *Златната църква* е послужил ранновизантийският храм на Хебдомон); Божилов, Гюзелев 1999, 242–243; Николова 2002, 88–93. Интересен паралел на преславската ротонда представлява кръглата църква с осем конхи в средновековния сръбски град Ошлйе от втората половина на IX в., за която е изказано предположение, че наподобява по своето архитектурно решение изградения в Константинопол от император Василий I храм на св. Илия (Корać 1999–2000, 182–184).

[153] Биографът на Василий I (може би – самият Константин VII Багренородни) описва Νέα като творение велико и достойно за възхищение и го сочи като категорично свидетелство за благочестието на императора и за величието на неговите достойни за удивление начинания (Theoph. Cont., 325. 6–11).

[154] Изложените наблюдения на пръв поглед противоречат на поддържаната от някои автори теза за наличието на известно каролингско влияние в архитектурното оформление на *Златната църква* (Ходинот 1968; Смядовски 1980). Тук обаче можем да припомним тезата, че в преславската дворцова и църковна архитектура, и по-специално – в „церемониала и изразените чрез тях концепции се наблюдават известни каролингски черти. Ако от една страна те са били продукт на контакти и влияние, от друга те отразяват сходни условия и тенденции в развитието на Българското царство и Каролингската империя" (Гюзелев 1994, 47). Наред с това, *Златната църква* изглежда наистина е постройка, която отразява личния вкус на Симеон I и в нейния план, конструкция и декорация „могат да се открият различни по произход елементи... и точно това я превръща в уникат" (Божилов 1996, 110–111).

В контекста на тази проблематика е необходимо да уточним, доколкото ни позволяват наличните извори, с каква цел бъдещият български владетел пребивава във византийската столица. В историографията отдавна съществува предположение, че Борис I – Михаил изпраща Симеон в Константинопол, за да го подготви „за духовна кариера, а може би и за бъдещ български свещеноначалник".[155] И. Дуйчев обяснява намерението на княза-покръстител да издигне третия си син начело на българската църковна йерархия с това, че неговите поданици били привикнали към пълно съсредоточаване на светската и духовната власт в ръцете на владетеля и неговото семейство. Затова, те „драговолно възпроизвели поучителния библейски пример: Мойсей и по-възрастният му брат Арон били поделили помежду си светската и духовната власт. Необходимостта да се съсредоточи властта и да се избегне всякакво разцепление принудила по същото време византийците да последват библейските предупреждения."[156]

Визираният от изследователя пример с издигането на патриарх Стефан – брата на Лъв VI – заслужава специално внимание като едно свидетелство с каква категоричност Василий I прокарва своята династична идеология не само в политически живот, но и в делата на Църквата. Едва 13–14 годишен, Стефан е определен от своя баща за синкел (по същество – за бъдещ приемник) на Фотий скоро след неговото повторно издигане на патриаршеската катедра.[157] Възможно е замонашването на Симеон да е станало именно в подражание на този акт, при това – най-вероятно с личното одобрение на византийския император.

За да се убедим, че съсредоточаването на духовната власт в ръцете на императорското семейство не е резултат от случайно хрум-

[155] Златарски 1971, I/2, 282; Гюзелев 1969, 330.

[156] Дуйчев 1998, 47; Dujčev 1974, 258.

[157] Theoph. Cont., 264. 15–17, 353. 2–4; Sym. Mag., 700. 7–9; Geor. Mon., 848. 21–849. 2; Theod. Mel., 183; Истрин 1920, 527. 2–4 (= Летописец 1999, 470); Срезневский 1905, 114. За възхода на институцията на патриаршеския синкел (букв. „съкилийник") през втората половина на IX – средата на X в.: Ševčenko 1987, 463–464.

ване на Лъв VI, а е замислено и подготвено старателно от самия Василий I, трябва да се обърнем към протоколите на заседавалия през 879–880 г. в Константинопол „вселенски" (известен още и като „Фотиев") събор, чиито решения по-късно са отхвърлени от Папството [Dvornik 1948, 159–201].

На два пъти съборните актове регистрират произнесени от епископите акламации, които впечатляват с отразената в тях твърде необичайна представа за съотношението между светската и духовната власт. Акламациите са структурирани като многолетствия за Василий I, Лъв и Александър – велики царе и автократори; за августата Евдокия; за „Стефан, порфиророден и дарен от Бога синкел"; за светейшите патриарси Йоан и Фотий.[158] Фактът, че подчиненият на Фотий синкел Стефан е приветстван в качеството му на порфиророден императорски син преди патриарха на Константинопол, и дори преди римския папа, въплъщава възгледа на Василий I, че Бог е поставил императора и неговото семейство по-високо от който и да било представител на църковната йерархия.

Съборът от 879–880 г. постановява патриархът на Константинопол да не извършва вече ръкополагания в България, нито да изпраща омофор на новоизбраните български епископи. Така патриарх Фотий и император Василий I формално удовлетворяват искането на Йоан VIII да бъде премахната византийската църковна юрисдикция над България. Благодарение на този акт, Българската архиепископия добива практически пълна автокефалия[159], която създава предпоставки за постепенно попълване на клира с подготвени във Византия духовници от славяно-български произход и за реално ограничаване на византийската намеса в духовните и политическите дела на страната.

В отговор на папското искане съборът да постанови преминаването на българския църковен диоцез под върховенството на Рим, източните епископи подчертават, че съборът не е свикан да разглеж-

[158] Ps.-Syn. Phot., 393 B, 512 C.

[159] Гюзелев 1999, 102–103; Божилов, Гюзелев 1999, 190–191.

да въпроси, които се намират в компетентността на императора. Като изхожда от идеята за вселенската мисия на Византийската империя, архиепископът на Кесарея Прокопий изразява надежда, че с Божията милост и с молитвите на папата всички народи ще бъдат покорени под благочестивата власт на „богоизбраните и велики наши царе" (Василий I, Лъв и Александър), след което ще бъде извършена промяна в границите на църковните области.[160] Може да се каже, че дейността на *Фотиевия събор* е доминирана от възгледа за провиденциалната мисия на Василий I да възкреси и обнови ромейската мощ – затова епископите изказват пожелание Бог да покори под ръката на императора всички варварски народи и да възстанови под неговата „могъща и миротворна царска власт" древните граници на Римската империя.[161]

И така, можем да обобщим, че през периода на своето пребиваване в Константинопол бъдещият български владетел Симеон несъмнено е имал възможност да опознае не само основните положения на византийската политическа теория, но и разнообразните по своята форма и внушение въплъщения на византийската императорска пропаганда от периода на управлението на Василий I. Без да преувеличаваме значението на това обстоятелство, то следва да се отчита при анализа на водещите политическите и идейните тенденции в България след 893 г.

4. Политико-религиозни аспекти на дейността на Методиевите ученици в България (886–893).

През 886 г. в България намират убежище Климент, Наум и Ангеларий, прокудени от Моравия след смъртта на своя учител архиепископ Методий. Скоро към тях се присъединяват и други техни сподвижници, които са откупени по поръка на Василий I от робските пазари във Венеция и, след известен престой в Константинопол, избират

[160] Ps.-Syn. Phot., 419 B – C. Вж. също: Златарски 1971, I/2, 199–202; Boojamra 1982, 19; Simeonova 1998, 319–322.

[161] Ps.-Syn. Phot., 520 A.

да продължат своята дейност под покровителството на княз Борис I – Михаил. Така, независимо от склонността на византийското правителство да използва делото на солунските братя за целите на своята мисионерска дейност сред славянските поданици на империята[162], след 886 г. именно България се превръща в новия център за разпространение на християнската просвета сред славяните.

Идването на Кирило-Методиевите ученици в Плиска поставя началото на нови културно-политически процеси, които закономерно довеждат до „прераждането и обновлението на българската държава и общество върху славяно-византийска основа" [Божилов, Гюзелев 1999, 192]. Само за няколко години в страната са създадени условия славянският език да измести гръцкия в богослужебната практика на Българската църква [Попконстантинов 1987, 61–66], а в основните културни центрове – Плиска, Преслав, Охрид – през следващите десетилетия е разгърната изключителна по интензивност и мащаби просветна и литературна дейност. Около престарелия княз Борис I – Михаил – оттеглил се през 889 г. в манастир, но запазил правото си на последна дума в държавните дела – се оформя кръгът от духовни и политически дейци (Климент Охридски, Наум, Константин Преславски, Йоан Екзарх, подготвил оня удивителен изблик на творческа енергия, назоваван с право *Златен век* на българската писменост и култура.[163]

Учениците на Константин-Кирил и Методий донасят в България не само славянските преводи на богослужебните и повечето от библейските книги, но и богатия политически опит, натрупан от апостолите на славянската просвета в хода на тяхното дългогодишно общуване с Папството, Франкската империя и Византия. За Борис I – Ми-

[162] Дуйчев 1957, 254–255; Василевски 1997, 172–173.

[163] Георгиев 1962; Гюзелев 1969, 338–380; Добрев 1985, 129–160; Попов 1985, 43–60; Георгиев 1987; Станчев, Попов 1988, 35–51; Флоря, Турилов, Иванов 2000, 8–20, 150–153. Измежду по-новите трудове специално внимание заслужават някои публикации и проучвания на неизвестни досега извори: Попов 1997; Мошкова, Турилов 1998; Мошкова, Турилов 1999; Попов 1999; Йовчева 1999; Крашенникова 2000; Попов 2001; Мирчева 2001; Йовчева 2001; Попов 2002; Йовчева 2002; Иванова 2003; Попов 2003.

хаил, който след 866 г. следи отблизо противоречията и съперничеството между тези сили за установяване на духовно и политическо господство над славяните в Юго-Източна и Централна Европа, е твърде полезно да се запознае със специфичните религиозно-политически възгледи, култивирани от Константин-Кирил и Методий в кръга на техните ученици.[164] Както отбелязва Теофилакт Охридски, князът-покръстител е обхванат от „силно желание всекидневно да беседва с тях и да научава от тях стари истории и жития на светци и да чете чрез техните уста Писанията."[165]

Характерна черта на възникналата и оформила се извън границите на българската държава „кирило-методиевската идеология", е идеята, че и „след съвършения век на въплъщението на Словото" Божията благодат продължава неспирно да се разпространява сред човечеството. Благодатта намира проявление в дейността на богоизбрани и боговдъхновени мъже (мъченици, църковни отци, учители), които са истински приемници на започнатата от Христовите апостоли спасителна мисия [Пикио 1993, 218–221]. Този възглед позволява на славянските просветители да изградят един динамична религиозно-политическа концепция за историята на човечеството, в рамките на която традиционната идея за редуването на световните империи е допълнена с представата за величието на народите, които имат писменост и славят Бога на своя собствен език.

Според *Пространното житие на Константин – Кирил*, в хода на своята полемика с юдеите в двора на хазарския каган светецът дава едно интересно тълкуване на описаното в съня на Навуходоносор последователно редуване на четирите земни царства – златно, сребърно, медно и желязно (Дан. 2:31–47).

„А как мислите вие: кое желязното царство, за което говори Даниил в съновидението?" – „Римското", отговориха те. Философът отново ги запита: „А камъкът, който се откъсна от планината без човешки ръце, кой е?" Отговориха му: „Помазаният." А след това го

[164] Срв. някои интересни, макар и недостатъчно конкретни наблюдения у: Ходинот 1968, 24–27.

[165] VC, 97. 694–697; ГИБИ XI/2, 30.

запитаха: „Ако признаем въз основа на пророците и на други доводи, че той вече е дошъл, както ти казваш, защо и досега още римското царство се държи на власт?“ Философът отговори: „То не се държи вече, а е отминало, както и другите, според видението. Защото нашето царство не е римско, а е Христово... Не стои ли сега това именно царство – християнското царство, което се назовава с Христовото име? Римляните се покланяха на идолите, а християнските царе – един от един, други от друг народ и племе – царуват в Христово име...“.[166]

Както показва това тълкувание, славянските апостоли и техните преки ученици изхождат от възгледа, че някогашната езическа Римска империя е заместена от Христовото царство, което трябва да подготви човечеството за Второто пришествие и да разпространи християнската вяра до крайните предели на света.[167] Що се отнася до същността на тази християнска империя, в *Пространното житие на Методий* тя е представена като един своеобразен съюз между две върховни власти: духовната, символ (но не и единствен представител) на която е римският първосвещеник, и светската, която се намира в ръцете на „гръцкия цар“. Царят на гърците заема престола на християнското царство благодарение на своята преданост към правата вяра и Църквата. Върховен израз на този вековен съюз между двете власти са вселенските събори, организирани от християнските царе и Папството.[168]

Разглеждано в контекста на концепцията за непрекъснатото разпространение на благодатта, това „вселенско сътрудничество“ [Пикио 1993, 241] между Църквата и императорската власт на „гръцките царе“ на практика не представлява някаква уникална и единствено възможна форма за реализация на Божия промисъл за спасение на човечеството. По същество, логиката на тази концепция допуска възможността царете на гърците да отстъпят своите вселенски отговор-

[166] ПЖК, 99, 131.

[167] За източниците и съдържанието на Кириловата екзегеза: Anastos 1954, 17–29; Podskalsky 1972, 16; Тъпкова-Заимова 1987, 86–90; Бакалов 1993, 23–24.

[168] ПЖМ, 186–187, 197–198

ности на царете на други „велики" народи, избрани от Бога да изпълнят, в единение с Църквата, есхатологичната мисия на християнската империя.

Като се въздържат от употреба на официалната титулатура на византийския василевс като „император на римляните" – достойнство, което отразява възгледа за универсалната власт на византийските императори[169], съставителите на житията на двамата славянски учители правят фундаментално разграничение между идеалното Христово царство (чиито граници не са и не биха могли да бъдат идентични с границите на което и да било държавно образувание) и конкретния носител на върховната власт, когото обозначават с етническата титла „цар на гърците". Така в субект на световната история се превръщат народите, приели християнската вяра, измежду които Бог избира християнските царе; единството на християнското царство, следователно, не се свежда до унищожаването на всички „етнически държави" и подчиняването им на една единствена земна империя – разбиране, залегнало в основите на византийската политическа идеология и намерило ярък израз през управлението на император Василий I.[170]

Именно представата, че единството на полицентричното християнско царство се въплъщава от вселенската Църква, подпомагана и защитавана от християнските царе, представлява една от най-характерните особености на „кирило-методиевската идеология". Разбира се, подобен възглед не е чужд на редица авторитетни църковни отци.[171] Налагането му в средите на Кирило-Методиевите ученици обаче може да се разглежда като резултат от сблъсъка между традиционните византийски претенции за световно господство и подкрепяната от франкските императори активна политика на Папството през 60-

[169] Тази същностна особеност на отношението спрямо византийските императори в ПЖК не е отчетена у: Anastasiu 1971.

[170] Ps.-Syn. Phot., 419 B-C. Предложената тук интерпретация бе подкрепена и развита у: Милтенова 2002, 8.

[171] Cyr. Hierosol. Catech., XVIII. 27, col. 1049: „βασιλέων μὲν τῶν κατὰ τόπον ἐθνῶν, τῆς ἐξουσίας ὅρους ἐχόντων· μόνης δὲ τῆς ἁγίας καθολικῆς Ἐκκλησίας, κατὰ τὴν οἰκουμένην πᾶσαν ἀπεριόριστον ἐχούσης δύναμιν."

те–70-те години на IX в. за утвърждаване църковното превъзходство на Рим над Константинопол.

Характерен образец на специфичните политико-религиозни концепции, съзрели в хода на сътрудничеството между Людовик II и Папството, представлява посланието на западния император до Василий I от 871 г., в което е развита тезата, че съществува една християнска империя – Църквата, и никой светски господар, било франкският („римски") или византийският („гръцки") император, не би могъл да господства еднолично над нея.[172] Независимо от това, владетелят на франките подчертава, че е коронясан от папата – подобно на своя прадядо Карл Велики, – за „император на римляните", и отстоява идеята за политическата хегемония на франките в християнски свят, като припомня между другото, че и в Константинопол императори са ставали представители на различни народи – испанци, исаврийци, хазари.[173]

Трябва да се има предвид, че най-вероятен автор на това „програмно" писмо е дългогодишният папски секретар Анастасий Библиотекар – личен приятел и почитател на Константин Философ, споменат в пространното житие на светеца.[174] Значимото въздействие на Анастасий върху връзките на Папството с Византия и неговата нееднократно засвидетелствана симпатия към делото на славянските просветители[175] дава основание да се предполага, че възгледите му са упраж-

[172] Ludov. imp. ep., 387. 16–31 („... unum est enim imperium Patris et Filii et Spiritus sancti, cuius pars est ecclesia constituta in terris, quam tamen Deus nec per te solum nec per me tantum gubernari disposuit...").

[173] Ludov. imp. ep., 388. 20–27.

[174] ПЖК, 108, 140. Самият Анастасий помества в предговора към своя латински превод на протоколите от Осмия Вселенски събор уникални сведения за взаимоотношенията между патриарх Фотий и Константин, получени най-вероятно при личните му контакти със славянския апостол (Anasth. ep., 407. 10–25). В писмата си до крал Карл Плешиви (23. III. 875 г.) и до Гаудерих Велетрийски (875 г.) Анастасий назовава Константин-Кирил „vir magnus et apostolicae vitae praeceptor", „vir apostolicae vitae" (Anasth. ep., 433. 18, 435. 21).

[175] За контактите на Константин – Кирил с Анастасий Библиотекар в Рим през 867–868 г.: Dvornik 1970, 137–142.

нили определено влияние върху архиепископ Методий и неговите ученици.[176]

Без да идентифицира християнската империя с „гръцкото царство", съставителят на Кириловото пространно житие отстоява идеята за величието, могъществото и универсалната мисия на Византия. Така, хазарските пратеници се обръщат към император Михаил III с думите „вие сте велик народ и владеете царство от Бога".[177] Нещо повече, в духа на византийската политическа теория, властта на „гръцкия цар" е представяна като вселенска, а византийският император е определен от съветника на кагана като цар на християните: „Както е дал Бог на християнския цар власт над всички народи и съвършена мъдрост, така им е дал и вяра, без която никой не може да живее вечен живот".[178]

---

[176] До сходен извод достига Г. Литаврин: „В титуле „римского" отказано византийскому „цесарю" и в житиях Константина (Кирилла) и Мефодия, и в сказании „О письменах" Черноризца Храбра. Мы склонны придавать этому обстоятельству особенно большое значение, так как эти памятники созданы ближайшими учениками первоучителей славянства, которые находились в тесном общении с учеными представителями и крупными государственными и политическими деятелями западного (латинского) мира, в том числе с папами Николаем I и Иоанном VIII. Константин и Мефодий (а следовательно, и их ученики) не могли не знать о позиции упомянутых „наместников апостольского престола" в вопросе об официальной титулатуре византийского императора и об остроте этого вопроса в отношениях между Византией и Западом. Вряд ли случайно поэтому последовательное обозначение в этих трех памятниках жителей империи „греками". Пейоративный оттенок термина при этом отсутствует, но официальные византийские титулы „забыты" намеренно" (Литаврин 1986, 105). В. Тъпкова-Заимова съпоставя приведения вече пасаж от ПЖК с полемиката на Константин – Кирил Философ по време на неговата арабска мисия: „Когато Христос даде данък, кое царство беше – исмаилтянско ли, или римско?" Те отговориха: „Разбира се, римско." А той им рече: „Щом е тъй, не бива да ни осъждате, задето всички плащаме данък на римляните" (ПЖК, 94, 125). Авторката смята, че тези два противоречащи си пасажа в ПЖК отразяват полемичните позовавания на Константин – Кирил Философ на аргументи, заимствани от две различни тенденции в рамките на византийската политическа мисъл, като съставителят на житието ги е възпроизвел на базата на достъпния му гръцки първоизвор, „без да се мъчи да установи между тях съответствие, както и не се е постарал да подведе тълкуването на „римското царство" по посочения български начин, т. е. да го обясни като „гръцко"." (Тъпкова-Заимова 1987, 90).

[177] ПЖК, 95, 126.

[178] ПЖК, 102, 134.

От друга страна, в съответствие с идеята за постоянното разпространение на благодатта, самият византийски василевс формулира в писмото си до княз Ростислав възгледа за величието на всеки народ, удостоен да получи от Бога своя писменост и да се обръща с молитви към него на собствения си език: „Бог, който иска всеки да достигне до познаване на истината и да се издигне до по-високо достойнство, като видя твоята вяра... откри сега, в наше време, букви на вашия език – нещо, което не е бивало досега, освен в първите времена – та и вие да се причислите към великите народи, които славят Бога на свой език".[179]

Още в ранната християнска традиция се разпространява възгледът за специалната роля в световната история на онези народи, които притежават писменост. Основоположник на това схващане става Иполит Римски († 235 г.), който помества в началото на своята хроника оригинална генеалогия на възникналите след смешението на езиците във Вавилонското стълпотворение 72 народа. Според схемата на Иполит, тези народи се разделят на три големи семейства, които населяват изтока, юга и запада на обитаемия свят, и водят своя произход от тримата Ноеви синове – Сим, Хам и Яфет. Хронистът дава поименни списъци на народите от трите групи, като отделно изброява онези от тях, които имат писменост: сред потомците на Сим – евреите, персите, мидийците, халдеите, индийците и асирийците; сред потомците на Хам – финикийците, египтяните, памфилийците, фригийците; сред потомците на Яфет – иверийците, латините (римляните), испанците, елините, мидийците, арменците.[180]

Измежду езиците на тези народи християнската традиция откроява онези три, на които са изписани думите „Иисус Назорей, Цар Иудейски" върху надписа, поставен на Христовия кръст от Пилат Понтийски: еврейски, гръцки и латински (Иоан. 19:19–20).[181] Източните църковни отци сравнително рядко спират своето внимание върху то-

[179] ПЖК, 104, 136.

[180] Hippol. Chron., 29. 8–11 (§ 192); 21. 9–11 (§ 134–135); 15. 5–9 (§ 81–82).

[181] Срв. последователността на езиците у Лук. 23:38 („И над него имаше надпис, написан на гръцки, латински и еврейски").

зи библейски пасаж, но на Запад интересът към него се засилва поради необходимостта да бъде защитен статусът на латинския като литургичен език във връзка с разпространението на богослужение на готски в ранносредновековна Европа и Византия. И ако още Августин Блажени отбелязва превъзходството на тези три езика над всички останали, като в частност изтъква връзката на латинския език с имперската власт на римляните[182], Исидор Севилски († 636 г.) заявява: „Три са свещените езици: еврейски, гръцки и латински, които са най-издигнати в целия свят."[183]

Николай I в посланието си до Михаил III от 865 г. не само отхвърля пренебрежителната характеристика на византийския император за латинския като „варварски и скитски", но подчертава неговото превъзходство над еврейския и гръцкия език.[184] Този опит да бъде изведен латинският на челно място сред трите „свещени езици" без съмнение свидетелства за стремежа на амбициозния папа да утвърди йерархичното превъзходство на римския първосвещеник над четиримата източни патриарси.

Поставено в този по-широк контекст, честото споменаване на т. нар. „триезична ерес" в изворите за дейността на Константин – Кирил и Методий подсказва, че възгледът на Николай I вероятно е стимулирал определени кръгове сред немското духовенство да превърнат осветената от авторитета на Исидор Севилски формула за трите свещени езика на светите книги в удобен инструмент срещу разпространението на славянската азбука и богослужение. Нищо обаче не под-

[182] Aug. In Joan. CXVII. 4, 1946.

[183] Isid. Etym. IX, 1. 3, 326. Според Фр. Томсън, цитираният пасаж отразява схващането на Исидор Севилски, че трите езика са свещени като езици на свещените писания (а не на литургията!) и тяхното владеене е необходимо за правилното тълкуване на библейския текст – една идея, изложена по много сходен начин у Августин (Thomson 1992, 84–85). Общо по въпроса за „свещените езици", т. нар. „триезична ерес" и налагането на славянското богослужение: Dujčev MBS I, 43–68; Куев 1967, 72–84; Kretschmar 1989; Resnick 1990, 60–66; Thomson 1992; Simeonova 1998, 346–367; Podskalsky 2000, 238, Anm. 1019; Picchio 2002; Gallagher 2002, 92; Верещагин 2003.

[184] Nicol. I ep. № 88, 459. Срв. Resnick 1990, 67–68.

сказва, че при Адриан II и Йоан VIII (независимо от колебанията на последния и наложеното от него изискване евангелието да се чете на латински, а след това да се тълкува на славянски) Римската курия е станала подбудител на подобна полемика срещу литургичната употреба на народни езици.[185] Напротив, папа Йоан VIII отбелязва в посланието си до княз Светополк от 880 г., че Бог може да бъде възхваляван не само на „трите главни езика" („tres linguae principales"), но и останалите езици, които са създадени от него.[186] Очевидно е, че хипотетичните поддръжници на т. нар. „триезична ерес" биха могли да бъдат търсени не в Рим, но в средите на източнофранкското (немско) духовенство, което всячески препятства дейността на ръкоположения от папата архиепископ Методий, а след смъртта му прогонва неговите ученици от Моравия.[187]

Не бива да забравяме, че и самите византийци имат противоречиво, подчинено на политическата целесъобразност отношение към литургичната употреба на народни езици и често са склонни да разглеждат този въпрос в плоскостта на традиционното противопоставяне между „елините" и „варварите".[188] Характерен пример в тази насока е изразеният от император Лъв VI възглед[189], че политиката на неговия баща Василий I за окончателно християнизиране и приобщаване към централната власт на славяните във Византия се свежда до тяхното грецизиране, схващано като цялостна промяна на славян-

[185] Според Р. Пикио, Светият престол не е възразявал срещу функционирането на славянския език като „апостолски диалект" (а също и като инструмент на общуване с вярващите в рамките на „популярните" части на литургията), а е забранявал неговата употреба в онези части на литургията, в които свещеникът, отслужвайки *mysteria* или *secreta*, се е обръщал към Бога, а не към народа (Picchio 2002, 73–74).

[186] Ioh. VIII ep. № 255, p. 223. 36–224. 13.

[187] Dujčev MBS I, 59, 67; Пикио 1993, 271.

[188] Ševčenko 1964, 226–228 („But, on the whole, barbaric nations, as opposed to individual barbarians, were too despised to be genuinely accepted into the community of the Byzantine civilization, even after they had accepted baptism"); Ангелов 1982, 21–22; Иванов 2001, 28 („...в целом греки питали исконное презрение к „варварским" языкам... Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия может рассматриваться скорее как исключение").

[189] Leon. imp. Tact. XVIII. 101, 969 A (ГИБИ IV, 173).

ските политически институции, на техните културни традиции, а оттам – и на техния език [Τσάρας 1969].[190]

Разбира се, отношението на империята към нейните поданици от славянски произход съществено се различава от това спрямо новопокръстените славянски страни на Балканите и в Централна Европа. Показателно е, че мисията на Константин-Кирил и Методий се разгръща в твърде отдалечената от границите на Византийската империя Моравия, изложена на силно западно духовно и политическо влияние.[191]

Според житиеписеца на Константин-Кирил, славянският апостол отхвърля представата за съществуването само на „три езика, на които подобава да се слави Бог с книги", с аргумента, че има „много народи, които имат книги и въздават слава на Бога всеки на своя език. Известно е, че такива са арменците, персите, абазгите, иверите, сугдите, готите, аварите, тирсите, хазарите, арабите, египтяните, сирийците и много други".[192]

Именно във възгледа за високото достойнство на всички християнски народи като членове на Божието семейство (срв. Ефес. 2:19), което стои над всяка земна власт, се корени характерният за Кирило – Методиевата мисия дух на дружелюбие и равенство [Ševčenko 1964, 226]. Без да отричат първенството на еврейския, гръцкия и латинския, славянските апостоли и техните ученици отстояват правото на всеки християнски народ да се обръща към Бога на своя език, а оттам – и правото му да съхрани своята културна и политическа самобитност.

Налагането на славянския като богослужебен език на Българската църква около края на IX в. допринася за окончателното консо-

[190] Срв. Obolensky 1971, 81; Ангелов 1982, 18–20; Иванова 1988, 16–17; Thomson 1992, 103–105; Василевски 1997, 173; Koder 2003, 305–306; Seibt 2003, 464.

[191] Ševčenko 1964, 229; Obolensky 1971, 80–81; Browning 1975, 154; Тъпкова-Заимова 1981, 153 сл.; Thomson 1992, 103. Срв. Литаврин 1981, 179.

[192] ПЖК, 106, 137–138. Срв. Dujčev MBS I, 49–58 (подчертава, че аргументацията на Константин-Кирил като цяло се покрива с реалните исторически факти).

лидиране на новообразувания славянобългарски народ. Неслучайно съвременните изследователи откриват в редица старобългарски и византийски текстове за дейността на славянските апостоли и техните ученици един своеобразен „българоцентризъм" – славянският език е назоваван „български", Константин-Кирил и Методий са представяни като покръстители на българите и дори им е приписван български произход.[193] Този феномен подсказва, че с превръщането на страната им в център на славянската християнска просвета, българите получават едно своеобразно духовно първенство сред останалите славянски народи. Интерес в тази насока представлява свободният преразказ на папското послание *Industriae tuae* до княз Светополк от 880 г.[194], поместен в *Пространното житие на Методий* (написано най-вероятно в България скоро след 886 г.). Съставителят на житието силно се отклонява от оригиналния латински текст на посланието и приписва на Йоан VIII собственото си схващане за изключителната духовна юрисдикция на архиепископ Методий над всички славянски страни: „Нашият брат Методий е свят и правоверен и върши апостолско дело. В негови ръце са дадени от Бога и от апостолския престол всички славянски страни; и когото той прокълне, да бъде прокълнат, а когото той благослови, да бъде благословен."[195] С други думи, прогонените от Моравия ученици на Методий продължават неговото *апостолско* дело в България, като пренасят върху нея *апостолическото* благословление на римския папа.[196]

---

[193] Пикио 1993, 225, 246–247; Ангелов 1981, 328–330 сл.; Грашева 1985, 237–243. Вж. също: Събев 1987, 120–131; Каймакамова 1990, 148–149; Angelov 1991, 5–8; Чешмеджиев 1992; Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996, 95; Иванова 1999; Тъпкова-Заимова 2000, 36; Флоря, Турилов, Иванов 2000, 143–144; Чешмеджиев 2001, 79–109. Тук се присъединяваме към становището, че „Канонизацията (а и българизацията на култа към солунските братя) без съмнение е дело на върховната власт в страната – светска и църковна... Тя безспорно организирала и стимулирала развитието на техния култ, който служел на държавната пропаганда" (Божилов, Гюзелев 1999, 285). Вж. също Чешмеджиев 2001, 18.

[194] Ioh. VIII ep. № 255, p. 222–224 (ЛИБИ II, 173–176).

[195] ПЖМ, 191, 202.

[196] Срв. Станчев 1988а, 544–545.

Важно свидетелство за високото самочувствие на българите към края на IX в. представлява списъкът на народите и страните, които славят Богородица, поместен в *Слово о похвале Богородице Кирилла Философа* – произведение, създадено в кръга на Методиевите ученици.[197] Запазените късни преписи от творбата представят нейния текст в силно деформиран вид, с множество редакционни намеси и интерполации.

„Истински свята, кой не те облажава, кой ли не те слави, и кой не те възхвалява, пресвета милостива Дево? Първо те хвали великият Рим, второ – гърците", (нататък следвам реконструкцията на А. Турилов) Йерусалим Палестински, индийците, мидийците, арменците, авазгите, иверите, аланите, персите, партите, етиопците, алеманите, франките, саксите, скирите, вандалите, гепидите, лангобардите, италианците, сардинците, венецианците, моравците и другите славяни, готите, филите, египтяните, сирийците, еламитите, блатненците, согдийците, арабите, и много други народи. Като поставя в самото начало на списъка „Великият Рим", следван от гърците и Йерусалим, съставителят на *Словото* трансформира последователността на трите „свещени езика" съобразно западния възглед за примата на Рим и на латинския език; нататък той изброява редица християнски народи, между които поставя моравците, блатненците и другите славяни.

Около края на IX – началото на X в. в българска книжовна среда текстът е редактиран и неговото начало добива следния вид: „...първо те хвали великият Рим, второ – гърците, трето – българите, четвърто – Йерусалим Палестински..."[198] Фактът, че името на българите (респективно – на техния език) е поместено тук на толкова почетно място, отразява представата за тяхното специално положение не само сред славянските народи, но и в целия християнски свят. Зараждането на този възглед следва да се отнесе към годините не-

[197] Турилов 1985, 251–269; Мошкова, Турилов 1998, 10, 14; Жучкова, Мошкова, Турилов 2000, 25; Милтенова 2002, 8.

[198] Турилов 1985, 257: „д҃. е тебе блажить великии Римъ. в҃. е Греци. г҃. ее Болъгаре. д҃. е Палестни Иерс҃лмъ" (по-нататък в същата работа, на с. 263–264 А. Турилов допуска евентуалното авторство на Константин Преславски и свързва появата на интересуващата ни интерполация с актуалността на въпроса за изобличаването на „триезичната ерес" в България около края на IX – началото на X в.).

посредствено след идването на Методиевите ученици в Плиска, а към началото на X в. представата за българите като велик и богоизбран народ с висока историческа мисия се превръща във важен елемент от политическата доктрина на Симеон I.[199]

Идейните тенденции, свързани с превръщането на България в център на славянската християнска просвета и култура, намират в съчинението на Черноризец Храбър *За писмената.* По същество, този труд представлява продължение на започнатата от Константин – Кирил Философ и Методий полемика срещу привържениците на „триезичието", които отхвърлят свещения, боговдъхновен произход на „славянските книги".[200] Според старобългарския книжовник, създаването на славянската писменост е дело от общочовешко значение, а Константин – Кирил Философ е изпратен от Бога учител на човешкия род.[201] В разрез с традициите на авторите от кръга на Методий обаче, Черноризец Храбър остро се противопоставя срещу свещения статус на гръцкия език и отстоява идеята, че славянският библейски

[199] Отзвук на тези представи се открива в някои по-късни произведения на старобългарската литература от XI – XIII в.: Милтенова 1987; Каймакамова 1990, 148–149; Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996, 94–97, 192 сл.

[200] Куев 1981, 206. 60–207. 74; Тържество 1995, 97–99: „Други казват: „Защо са славянските книги? Нито Бог ги е създал, нито са изначални, както еврейските, и римските, и елинските, що са исконни и са от Бога приети... Бог е заповядал да съществуват три езика, както пише в евангелието: „И имаше дъска, написана с еврейски, и римски, и елински [букви]", а славянски няма там. Затова и славянските книги не са от Бога."

[201] Тук се придържам към четенето на текста според най-стария препис от него: „помиловавь родъ чlчь. посла имь сего костантина философа наричаемаго кирила. мжжа праведна и истинна" (Куев 1981, 205. 17–20). Смятам, че това четене, което се споделя от всички южнославянски и някои руски преписи на творбата (за тези преписи: Veder 1996), би трябвало да се приеме като първично; заместването на „човешки род" със „славянски род" е резултат от по-късна редакторска намеса, извършена най-вероятно в руска среда. Друг възглед: Куев 1967, 47; Джамбелука-Коссова 1980, 28–29, 116. Сравнението на старобългарския текст с един от неговите гръцки източници показва, че на друго място Черноризец Храбър наистина замества „човешки род" със „славянски род": „'Αλλὰ καὶ ὡς πρώτου ὄντος στοιχείου τοῦ ἄλφα καὶ ἐκ θεοῦ δοθέντος τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων"(Ziffer 1995, 564) – „нж ꙗко и пръвомоу сѫщоу писмени азъ. и w ба даноу родоу словѣнскомоу" (Куев 981, 206. 39–41). Подробно върху ръкописната традиция на *За писмената*: Veder 1999.

текст е по-авторитетен от гръцкия, доколкото славянските букви са „по-свети и по-достойни, понеже свят мъж ги е създал, а гръцките – елини-езичници."[202]

Интерес представлява и възгледът на Черноризец Храбър за това кои са народите, изиграли ключова роля в историята на човечеството след Потопа и Стълпотворението. „И както се размесиха езиците, така и нравите, и обичаите, и наредбите, и законите, и уменията на народите; на египтяните [Бог даде – бел. А. Н.] землемерието; на персите и халдейците, и асирийците – звездобройството, магията, лекуването, вълшебството и цялото човешко изкуство; на евреите – Светите книги, в които е писано, че Бог сътвори небето, и земята, и всичко, що е на нея, и човека, и всичко поред, както пише; а на елините – граматиката, реториката, философията."[203]

Според нелишеното от основания предположение на Кл. Иванова, възможен източник на този пасаж е полемичното слово на Григорий Богослов срещу император Юлиан [Иванова 1983]. Без да отхвърлям тази хипотеза, смятам за уместно да припомня, че в патристичната традиция, както и в трудовете на редица византийски автори, специална роля в световната история и в развитието на цивилизацията се приписва на онези народи (обикновено седем), които са изградили универсални империи (царства). Обикновено тези империи са представяни като последователни степени в културното и политическото развитие на човечеството по неговия път към истинското богопознание. Характерен образец на тази традиция е коментарът на Андрей Кесарийски (VI – нач. VII в.) към Апок. 17:9, където световните царства са обозначени чрез властващите над тях народи и техните столици: царството на асирийците в Ниневия; на медите в Екбатан; на халдеите във Вавилон; на персите в Суза; на македонците (или елините) на Александър Велики; на римляните в Стария Рим, управлявани от Август до Константин Велики от нечестиви императори; царството на Новия Рим (т. е. Константинопол), където е преместено царството на христолюбивите царе.[204]

[202] Куев 1981, 209. 126–129; Тържество 1995, 99.

[203] Куев 1981, 207. 85–208. 98; Тържество 1995, 98. За евентуалните гръцки източници на този пасаж вж. Дуйчев 1940, 187–188; Куев 1967, 56–61.

Възможно е подобна седемделна историософска схема да е повлияла върху Черноризец Храбър при написването на неговия труд. Без да придава на своите разсъждения открит политически характер[205], старобългарският книжовник изрежда имената на шест народа, последният от които – елините – в хода на изложението се асоциира с гърците, т. е. ромеите. От логиката на изложението става ясно, че именно славяните са последният, седми велик народ, който се е превърнал в носител на чистата християнска вяра.

В контекста на своята завоалирана антивизантийска полемика[206], Черноризец Храбър изтъква първенството на българската държава

---

[204] Andr. Caes., 186–188. Срв. Areth. Caes. Comm. in Apoc., 721 A – C; Podskalsky 1972, 87. Според арабския историк Ал-Масуди (X в.), съществуват седем велики древни народа, допринесли за развитието на цивилизацията (Khalidi 1975, 81–113): *халдеите* (създали първата монархия, изградили първите градове, пътища, мини, канали; въвели брачната институция и т.н.); *персите* (ненадминати по могъществото на своята монархия, усъвършенствали изкуството на управлението и държавното строителство); *гърците* (носители на мъдростта и създатели на повечето науки); *египтяните* (прочути в магията и астрологията); *тюрките* (известни със своята войнственост); *индийците* (предават на останалите народи добродетелта и мъдростта); *китайците* (отлични занаятчии и търговци).

[205] В *Пространното житие на Методий* по интересен начин е прокарана връзка между разпространението на Божието слово сред моравците на собствения им славянски език и политическото могъщество на Великоморавия: „Княз Светополк заедно с всички моравци го [= архиепископ Методий] прие и му повери всички църкви и всички духовници по всички градове. И от тоя ден Божието учение започна много да се разраства, духовниците започнаха да се умножават по всички градове, и езичниците да вярват в истинския бог, отказвайки се от своите заблуди. Още повече моравската държава започна да се разширява на всички страни и да побеждава със сигурност своите врагове, както и самите моравци постоянно разправят за това“ (ПЖМ, 190, 201).

[206] Основателна, макар и облечена в прекомерно остра форма, е мисълта на И. Снегаров, че Черноризец Храбър е „пръв български публицист, който ярко представя господствуващата в негово време антивизантийска обществено-политическа мисъл“ (Снегаров 1963, 153). Според Дж. Файн, трактатът представлява отговор на някакви протести относно въвеждането на славянското богослужение в България от страна на отделни византийски духовници, а не от страна на византийското правителство (Fine 1993, 134–137). Други автори смятат, че Черноризец Храбър полемизира не само с висшия клир на Българската църква, който се състои от византийски духовници, но и с някои „елинофилски“ настроени среди сред българската аристокрация (Златарски 1971, I/2, 826; Георгиев 1962, 317; Флоря 1981, 59–61; Георгиев 1987, 295; Василевски 1997, 173–174).

сред славянските страни, като поставя княз Борис I – Михаил непосредствено след Михаил III и преди владетелите на Моравия и Блатненското княжество: „По времето на Михаил, гръцкия цар, и на българския княз Борис, и моравския княз Растица, и блатненския княз Коцел".[207] Така, благодарение пренасянето на центъра на започнатата от Константин-Кирил Философ и Методий боговдъхновена мисия (организирана от византийския император и благословена от Папството) в България и налагането на славянското богослужение в литургичната практика на Българската църква, наскоро покръстените българи се превръщат в народ със специална роля и свое собствено легитимно място в световното семейство на християнските народи.[208]

[207] Куев 1981, 210. 150–153; Тържество 1995, 99. Известен политически подтекст в употребената от Черноризец Храбър датировка долавя и И. Дуйчев: „Любопитно е и самото датиране на Храбра; на първо място той споменава, по един установен и на запад в по раншно време обичай, името на „гръцкия цар" (βασιλεύς) Михаила III, на второ място името на „българския княз" Бориса, а после Ростислава и Коцеля..." (Дуйчев 1940, 201).

[208] Срв. Obolensky 1971, 334; Obolensky 1972, 7–9.

ГЛАВА III

ВЕЛИКИЯТ МЕЖДУ ЦАРЕТЕ

ИЗГРАЖДАНЕ И УТВЪРЖДАВАНЕ НА БЪЛГАРСКАТА ЦАРСКА ИНСТИТУЦИЯ В КОНТЕКСТА НА ИДЕОЛОГИЧЕСКОТО, ВОЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОТО И КУЛТУРНОТО СЪПЕРНИЧЕСТВО МЕЖДУ БЪЛГАРИЯ И ВИЗАНТИЯ ПРЕЗ УПРАВЛЕНИЕТО НА СИМЕОН I (893-927)

1. Църковно-народният събор от 893 г. и проблемът за легитимирането на Симеон I като законен наследник на българския престол.

През 893 г. в България се разиграват събития с ключово значение за по-нататъшното политическо и културно развитие на страната. Според Регино от Прюм († 915 г.), Борис I – Михаил свалил монашеското си одеяние, отново препасал военния пояс, детронирал, ослепил и хвърлил в затвор своя първороден син и наследник Владимир – Расате (889–893), който бил „почнал да върши грабежи, да прекарва времето си в пиршества и разврат и с всички средства да възвръща новопокръстения народ към езическите обреди".[1]

Твърде общото изложение на немския хронист не позволява да се даде еднозначна оценка на ситуацията в България през този пери-

[1] Regin. Chron., 96 (ЛИБИ II, 307).

од. Според В. Златарски, възпитаният в езически дух Владимир се заел „да събужда умиращото езичество в държавата, защото само чрез него българското болярство е могло да си възвърне изгубеното политическо значение и да се противопостави на славянската Борисова политика"; под влияние на „антиславянската болярска партия" новият княз сключил с немския крал Арнулф мирен договор, насочен срещу Великоморавия, с което била подготвена почва за „ново отцепване на българите от Византия и в църковно отношение" [Златарски 1971, I/2, 250–253].

Опитът на Владимир да освободи България от нейната обвързаност с Константинопол, като преориентира външната си политика към съюз с Немското кралство, не подлежи на съмнение.[2] Възможно е това да е довело до открита изява на подтисканите през управлението на княза-покръстител антивизантийски настроения, а успоредно с това – до надигане на езическата опозиция и дори до размирици. Едва ли обаче Владимир е провеждал официална антихристиянска политика[3], а неговото „езичество" вероятно се е свеждало до една недостойна за истински християнски владетел морална разпуснатост и липса на държавнически умения.[4]

Така или иначе, развитието на събитията подсказва, че политиката и личното поведение на Владимир не отговаряли на високите отговорности, които поставят пред него назряващите в България след 886 г. религиозно-политически и културни преобразования. Ситуацията, създала се в страната след оттеглянето от престола на Борис I – Михаил, прославен не само със своята ловка дипломация, но и със стриктното си благочестие, отново поставила въпроса за изключи-

[2] Гюзелев 1969, 460–461; Божилов, Гюзелев 1999, 222.

[3] Дуйчев 1998, 69; Божилов 1983, 38–39; Божилов 1985; Божилов 1995, 93; Илиев 2002.

[4] Трябва да се отчете, че разказът на Регино представлява един типичен за средновековната литература *exemplum*, в който твърде стилизирано се разкрива трагичен сблъсък между благочестив крал, отказал се от властта, за да стане монах, и неговия нечестив син и наследник. Съвсем закономерно този кратък поучителен разказ добива широка популярност в Западна Европа. Обзор на основните извори: Glossar 1983, 107–120. Вж. също Бърлиева, Баталова 2002.

телната роля на владетеля в живота на неукрепналото в християнската вяра българско общество.

Някои изследователи откриват отглас от съществуването на конфликт между установилите се в България Методиеви ученици и княз Владимир в известната анонимна хомилия, поместена в глаголическия *Клоцов сборник*.[5] Дори това произведение да е съставено в Моравия от самия Методий[6], разкритият в него възглед за „идеалния образ" и обществените функции на владетеля на един новопокръстен народ несъмнено е адекватен на създалата се в България към 893 г. сложна обстановка.

Анонимният автор сочи, че отговорност на „приелите власт от Бога" е да осигурят на своите поданици безпристрастно правораздаване[7] и изтъква, че християнският княз следва да упътва своя народ към верските истини: „всеки княз е длъжен да е безпристрастен спрямо всички, които са му подвластни, и да ги учи на Божия Христов Закон, на пророците, апостолите и блажените отци".[8] Наред с това, от владетеля се изисква да скъса с езическите практики и да води благочестив и достоен за подражание живот: „да не спазва никакъв погански обичай, нито да дава езическа клетва или пък да изпада в друга заблуда"[9], да не прелюбодейства, да спазва постите, да зачита неразрушимата връзка на брака.[10] Острите предупреждения към княза,

[5] Добрев 1985, 153–155; Каймакамова 1986, 30; Слова 1995, 169–172 (нататък се позовавам на този превод на текста); Добрев 1996, 8–9; Божилов, Гюзелев 1999, 223.

[6] Vaillant 1947; Zástěrová 1983; Смядовски 1985; Papastathis 1987; Gallagher 2002, 107–109. Срв. Simeonova 1998, 105 („Although this is not a catechetical homily in the strictest sense, it gives us an idea of what actually made up the instruction, which Byzantine missionaries gave to Slavic princes").

[7] Vaillant 1947, 35. 12–16: „Преди всичко смятам, че онези, които са приели власт от Бога, трябва внимателно и търпеливо да се запознаят със съдебните дела на своите собствени люде, те са длъжни всеки ден да ги решават след разследване, без някой от подвластните им да е с предимство пред Божия Закон, ни брат, ни чедо, ни приятел, ни някой друг."

[8] Vaillant 1947, 36. 22–24.

[9] Vaillant 1947, 36. 22–24.

[10] Vaillant 1947, 36. 36–37. 59.

че може да бъде отлъчен от Църквата и да сподели участта на цар Саул[11] подсказват, че той е оставил ненаказани или дори сам е извършил подобни прегрешения.[12]

След разправата с Владимир, Борис I – Михаил „свикал цялото си царство и поставил за княз по-малкия си син, като го заплашил пред всички, че ще претърпи същото наказание, ако в нещо отстъпи от истинското християнство. След като уредил това по този начин, той си свалил пояса, отново надянал светата монашеска дреха и като отишъл в манастир, прекарал останалото време от сегашния си живот в светото подвижничество."[13]

В историографията не съществува единодушие около тезата на В. Златарски, че свиканият от Борис I – Михаил събор утвърдил преместването на столицата от Плиска в Преслав[14], провъзгласил славянобългарския за официален език в държавната практика и в богослужението, като с това се създали условия за попълването на доминираната от византийци църковна йерархия с духовници от славяно-

[11] Vaillant 1947, 37. 65–67.

[12] Според В. Златарски, през 893 г. княз Владимир започва „открито гонение против представителите на българската църква", което предизвиква сред българите „разколебание в новата вяра" (Златарски 1971, I/2, 253–254; Гюзелев 1969, 464; Добрев 1985, 152–153; Божилов, Гюзелев 1999, 223). Привеждания в подкрепа на това становище пасаж от *Учителното евангелие* (слово 43) на Константин Преславски обаче не може да се тълкува еднозначно като отражение на някаква реална политическа ситуация. Старобългарският книжовник излага притчата за слепеца, прогледнал благодарение на вярата си в Христос (Лук. 18:35–43), и допълва: „Затова нека и ние да му се помолим да прозрем с душевни очи, за да изпълняваме заповедите му и да го славим боголепно, без страх от цар, без срам от князе и велможи. Дори и ако настане гонение, ако предстоят мъки, ако ни сполети принуда, да не се боим, нито да се отлъчваме от неговата любов, но с дръзновение да проповядваме и да му се молим" (Антоний 1885, 114; Тържество 1995, 88).

[13] Regin. Chron., 96 (ЛИБИ II, 307). По-различно представя станалото авторът на старобългарското *Чудо на св. Георги с българина*, който приписва на Симеон много по-действена роля в тези събития. „И докато [Борис] още беше монах, и вместо него княз беше първият му син Владимир, биде благословията на Бога и на Михаил върху Симеон. И той зае престола, като прогони брат си" (Кодов 1969, 143).

[14] Гюзелев 1994, 44–47; Панова 1995, 90–140.

български произход.[15] Така или иначе, тези дълбоки промени в живота на българското общество, замислени от Борис I – Михаил, несъмнено са реализирани към края на IX в. благодарение дейността на заелия престола през 893 г. Симеон I.[16]

Насилственото отстраняване на княз Владимир обаче поставя редица проблеми около легитимирането на новия владетел като законен наследник на българския престол. Косвено свидетелство за неоднозначното отношение на съвременниците спрямо избора на Симеон за княз представлява обстоятелството, че историческите извори са твърде пестеливи на подробности и изпълнени с недомлъвки относно разиграли се в Плиска събития.[17]

Издигането на бившия монах Симеон на престола най-вероятно е било разглеждано в църковните кръгове като неморално и осъдително деяние. Така например, във Византия замонашването се разглежда като своеобразна „гражданска" смърт, за което подсказва обстоятелството, че единствен начин императорът да бъде лишен от влас-

[15] Златарски 1971, I/2, 256–265. Обзор на по-старата историография по въпроса за решенията на събора от 893 г.: Александров 1991. Напоследък А. Алексеев (Алексеев 1999, 160–161) отново лансира съмнителната теза на Г. Илинский, че Преславския събор е постановил не само въвеждането на славянската литургия, но и замяната на глаголицата с кирилицата (Ильинский 1931). Против възгледа на Г. Илинский се изказва Т. Славова, която привежда редица свидетелства за продължилата дълго след 893 г. употреба на глаголицата в Източна България (Славова 1999). Срв. Турилов, Флоря 2002, 422–423. Напоследък У. Федер говори за съществуването на „плътна глаголическа авторова писменост в Плисковско-Преславския център от началото до края му" (Федер 2002, 16). Една нова хипотеза относно създаването на кирилицата от Константин-Кирил Философ и нейното разпространение в България между 864–886 г. вж. у: Lunt 2000.

[16] Напоследък Г. Литаврин допуска, че за окончателна славянизация на литургичните практики в България може да се говори едва към средата на X в. (Литаврин 2002, 151–155).

[17] Като се има предвид сложната ситуация в България по това време, това е напълно естествено. Дори византийските автори си дават сметка, че третият син на княза-покръстител поема властта в момент, когато страната е изправена пред опасността в хода на започналите брожения част от българите да отхвърлят християнската вяра. Наред с това, роля за премълчаването на истината около тези събития несъмнено изиграва изключителната почит към личността на княз Борис I – Михаил не само в България, но и във Византия. Срв. Златарски 1971, I/2, 283; Гюзелев 1969, 466–468; Божилов, Гюзелев 1999, 224.

тта приживе е той да бъде изпратен в манастир [Yannopoulos 1991, 81]. Не е случайно, че повече от две десетилетия след смъртта на Симеон I в Константинопол все още се разпространявали разкази за потъпкания от него в името на властта обет към Бога. Свидетелство за популярността на някакви устно предвани истории за великия български владетел е оставил епископът на Кремона Лиутпранд в своя труд *Антаподосис*, който отразява впечатления от неговото първо пребиваване във византийската столица през 949–950 г.: „Но не след дълго, подлъган от силното желание да стане цар, той преминал от тихия манастирски покой в бурния светски живот и предпочел да следва по-скоро отстъпника Юлиан, отколкото преблажения Петър – ключеносеца на небесното царство."[18]

Този озадачаващ паралел между Симеон I и императора-езичник Юлиан (361–363) несъмнено отразява дълбоката враждебност на Константин VII и неговите съвременници-византийци спрямо някогашния цар на българите и не би могъл да се разглежда като свидетелство за някаква негова измяна към християнската вяра. Съпоставката между Юлиан и Симеон обаче не е случайна: и двамата като младежи са увлечени от философски занимания, впоследствие се посвещават на духовна кариера[19], след което внезапно съдбата ги издига до върховната власт. Враждебността на бившия църковен четец Юлиан към християнството поразява го превръща през следващите векове в пример за пагубното въздействие на властта върху човешката душа. Израз на принципния църковен възглед по въпроса дава йерусалимският патриарх Йоан Мосх († 619/634) в популярния

[18] ?Liutpr. Antap., III. 29, 87. 25–28 (ЛИБИ II, 323). Някои наблюдения върху същността на това сравнение на Симеон с император Юлиан вж. у: Войнов 1967, 167–170; Божилов 1983, 160–162. Необходимо е да се подчертае, че този пасаж от труда на Лиутпранд следва да бъде разглеждан като едно косвено свидетелство за дълбоката ненавист на Константин VII към Симеон I, отразена в трудовете на този император.

[19] Според църковния историк Сократ, по време на своето заточение в Никомидия Юлиан „като се подстригал до голо, преструвал се, че води живот на монах. И тайно се занимавал с философия, а явно четял свещеното писание на християните, и бил поставен за четец (ἀναγνώστης) на църквата в Никомидия" (Socr. Hist. III. 1, 368–372; cf. Th. Cyr. Hist. III. 1, 1085 A-B). Вж. също: Lindsey 1936, 98.

сборник с разкази за живота на светите отци – монаси и подвижници *Лимонарион*, преведен на старобългарски още в края на IX или началото на X в.[20]: „Имайте ми вяра, чеда, като ви казвам, че е велика хвала и велика слава за царя, който се отрече [от властта] и стане монах, понеже по-ценни са духовните, отколкото чувствените [неща]. Така и велик срам е и безчестие за монаха, изоставил монашеския чин и станал цар".[21]

С основание се предполага, че една от целите на църковно-народния събор през 893 г. е била да освободи Симеон от неговия монашески обет.[22] Подобен акт обаче няма прецедент в дотогавашната история на взаимоотношенията между светската и църковната власт, което изправя през следващите години преславските дворцови идеолози и писатели пред задачата да изградят и наложат в общественото съзнание идеята за ненакърнимото и съвършено благочестие на новия български владетел.

Според някои изследователи[23], съборът от 893 г. узаконява, във връзка с издигането на Симеон I за княз, възможността властта да преминава не само от баща към син, но и от брат към брат – една практика, засвидетелствана в *Шестоднев* на Йоан Екзарх:

„В много страни владетелите – царе, князе и крале[24], биват поставяни... по наследство, според закона, реда на потомството и роднинството. Синът идва на мястото на бащата и братът – [на мястото] на своя брат, както това е било и при Давид. Започвайки от него, родът му продължи [да управлява] в Юдея непрекъснато чак до Зоровавел. Същото е било и при персите, и при лидийците. При първи-

[20] За източнобългарския произход на превода вж. Минчева 1978а; Николова 1980, 19–20.

[21] Io. Mosch. CLII, 3020 B-C. Старобългарски текст: Син. Патер., 250. Сравнението между гръцкия текст и старобългарския превод показва безпочвеността на направеното неотдавна от Б. Яновски предположение, че интересуващият ни пасаж от *Синайския патерик* представлява някаква интерполация на анонимния преводач (Яновски 1992, 9 сл.).

[22] Златарски 1971, I/2, 257; Гюзелев 1969, 470; Андреев 1995, 311–312.

[23] Андреев 1971, 100–101; Андреев 1995, 313; Божилов, Гюзелев 1999, 225.

[24] Според Х. Лънт, упоменаването на крале тук е резултат от по-късна интерполация (Lunt 1966).

те, [започвайки] от Кир и Дарий, родът се задържал чак до последните, а при лидийците – от Кандавла, та чак до Гуга. И отново от Гуга, та до Криса, при когото царската власт се задържала в един и същ род.

И при българите отначало князете били по наследство – синът на мястото на бащата, и братът на мястото на брата. Научаваме, че така било и при хазарите."[25]

Така, в контекста на полемичното си изложение срещу античната астрология, чийто гръцки източник засега остава неидентифициран, Йоан Екзарх преработва един пасаж от *Шестоднев* на Василий Велики[26] и излага българската традиция за изключителното право върху властта на представителите на управляващия род, като престолът може да премине било от баща към син, било от брат към брат.[27]

Упоменаването на хазарите в този контекст трябва да се свърже с *Пространното житие на Константин-Кирил Философ*, където е предаден разговор на светеца с един от приближените на хазарския хаган, като се отстоява тезата, че властта над ромеите може да премине от един към друг род по волята на Бога, в зависимост от личното благочестие на съответния император[28]: по този начин съставителят

[25] Joh. Exarch. Hexam. IV, 241. 14–245. 1 (140a–140c); ЙЕШ, 163. Върху това сведение съществува богата литература: Трифонов 1926, 13–16; Бешевлиев 1984, 44–45; Чолова 1985, 226–229; Андреев 1995, 308–316; Николов 1996; Горина 2002, 167–168.

[26] Превод на пасажа е поместен в *Шестоднев* на Йоан Екзарх: Joh. Exarch. Hexam. IV, 131. 12–133. 12 (152a-b); ЙЕШ, 174.

[27] Като подчертава актуалността на тази проблематика около края на IX в. във връзка със събитията от 893 г., Ю. Трифонов смята, че стойността на приведеното сведение не бива да се преувеличава, доколкото не се знае нищо за условията, при които властта преминава от брат към брат и доколко това наследяване е ограничавало преминаването на престола от баща към син (Трифонов 1926, 14, 16). Изказвани са и предположения, че с поместването на този пасаж в *Шестоднев* Йоан Екзарх се противопоставя на съществуващи през управлението на Симеон настроения срещу легитимния характер на неговата власт (Чолова 1985, 228; Андреев 1995, 312–314).

[28] ПЖК, 96, 127: „Хазарите изпратиха... един опитен и хитър мъж, който влезе в разговор с него и му рече: „Защо вие имате лошия обичай да поставяте на мястото на един цар друг цар, от друг род? Ние правим това според рода." Философът му отговори: „И Бог на мястото на Саула, който не вършеше нищо богоугодно, избра Давида, който угаждаше Богу, и неговия род". Срв. Dagron 2003, 13–14. Ю. Три-

на житието се опитва да снеме противоречието между съществуващите паралелно във византийската политическа мисъл концепции за наследственото право върху императорското достойнство и за императора като избраник на Бога [Anastasiu 1971, 5–6].

Макар и да познава приведения житиен текст, Йоан Екзарх предпочита да представи българите като следовници на политически традиции, които възхождат към богоизбрания юдейски цар Давид и към древните царства на Лидия и Персия, без някъде в своето изложение дори да спомене за Византия [Kazhdan, Constable 1982, 146]. В този смисъл, сведението за българската практика властта да се предава в рамките на управляващия род не само от баща към син, но и от брат към брат, може и да отразява провъзгласен от събора в 893 г. „нов наследствен принцип". Ала същинската цел на Йоан Екзарх в случая е да покаже съвпадението на българската политическа практика с династическите традиции на някои велики народи от древността, с което подчертава легитимността на Симеон I като владетел на българите в контекста на обтегнатите взаимоотношения между България и Византия от края на IX – началото на X в.[29]

фонов смята ПЖК за старобългарско произведение и свързва поставения от хазарския велможа въпрос с дълбокото впечатление, което произвело в България убийството на император Михаил III и възкачването на „простолюдина" Василий I (Трифонов 1926, 15). За евентуалното влияние на този пасаж от ПЖК върху киевския митрополит Иларион, който назовава около средата на XI в. покръстителя на Русия княз Владимир с титлата „каган" вж. Arrignon 1984, 67–68.

[29] Въпросът за спазването на определен ред на престолонаследие и запазването на властта в ръцете на управляващия род у българите е засегнат от Николай Мистик, който пише на Симеон I през лятото на 913 г., че ден и нощ се молел, „та да не престане твоят род никога да властвува над българския народ, нито твоите чеда да загубят наследието на твоите успехи" (Nich. Patr. Lett. № 5. 39–43, p. 28; ГИБИ IV, 192). През лятото на 920 г. патриархът отново се връща към този проблем, като „деликатно" съпоставя претенциите на Симеон I да поеме властта над ромеите със съмнителните обстоятелства около възкачването му на българския престол през 893 г.: „Ние те питаме и отговори. Ако някой – или брат, или по-големият от синовете ти – би направил всичко, за да вземе твоето господство и властта над народа и после би казал „Всичко това правя и се старая да живея с тебе в съгласие и мир", то ще одобриш ли такова желание, или пък всякак ще го прогониш от цялата страна като злодеец и враг?" (Nich. Patr. Lett. № 21. 94–99, p. 146; ГИБИ IV, 260).

2. Развитие и характер на взаимоотношенията между България и Византия (893-927).

Когато поема властта, прекаралият част от младостта си в Константинопол Симеон I вероятно усеща наложителната необходимост да покаже на своите поданици, че не е „византийски кандидат" за българския престол, а независим владетел, готов да се изправи срещу Византия, ако тя наруши интересите на неговия народ или посегне на собствения му политически статут [Shepard 1991, 16]. Такава възможност князът получава само няколко месеца по-късно, когато император Лъв VI едностранно ревизира някои икономически клаузи на българо-византийския договор от 864 г., чийто срок на действие изтичал през 894 г.[30]

Византийските хронисти прехвърлят отговорността за преместването на пазара на българските стоки от Константинопол в Солун върху василеопатора Зауца, който действал в полза на някои „търговци от Елада".[31] Логиката на събитията обаче подсказва, че този ход е следствие от намерението на Лъв VI да преоцени (възползвайки се от временната дестабилизация на България през 893 г.) завещаната му от неговия баща Василий I относително мека политика спрямо новопокръстените българи.

За пръв път от тридесет години българската държава е изправена пред подобен акт на незачитане от страна на империята. Като се ръководи от необходимостта да укрепи своя владетелски авторитет, Симеон I не се поколебава да защити българските интереси със силата на оръжието. Избраната от княза политика на твърдост добре хармонира с традиционната за българите враждебност спрямо Византия и допринася за бързата консолидация на обществото около новия владетел. По всичко личи, че нахлуването на Симеон I на византийска територия цели единствено чрез демонстрация на сила да бъде

[30] За възприетата от Византия практика да сключва 30-годишни мирни договори с България и с други свои съседи вж. Дуйчев 1959; Бешевлиев 1992, 164–165, 167.

[31] Обзор на изворите, литературата и развитието на военните действия вж. у Божилов 1983, 87–94; Shepard 1991, 16–19; Божилов, Гюзелев 1999, 247–248, 266–267 (с по-новата литература).

подновено действието на съществувалите до 894 г. договорни отношения. Неотстъпчивостта на Лъв VI и добре планираното от византийската дипломация въвличане в конфликта на унгарците-езичници довеждат до избухването на един неочакван по своето ожесточение и мащаби военен сблъсък, приключил през есента на 896 г. с успеха на българските войски в сражението при Булгарофигон.

Войната от 894–896 г. оказва дълбоко въздействие върху цялостния характер на българо-византийските отношения: оттук насетне в тях ще доминира не чувството за близост и взаимно зачитане, култивирано от княз Борис I – Михаил, патриарх Фотий и император Василий I, а променливият баланс на военната сила и политическия интерес. Наистина, в своя трактат *Тактика* Лъв VI прехвърля отговорността за избухването на войната върху нарушилите скрепения с клетви мирен договор българи и издига принципа „ромеи християни да не се опетняват доброволно с кръвта на българи християни“[32], а нататък допълва: „понеже българите възприеха мира в Христа и в негово име приеха една и съща вяра с ромеите, след стълкновението поради нарушаване на клетвата ние вече не мислим да се въоръжаваме срещу тях, тъй като против Бога вече бихме предприели военните действия против тях. Затова сега не желаем да описваме нито техния строй срещу нас, нито нашия срещу тях, понеже те са наши братя поради еднаква вяра и обещават да слушат нашите съвети.“[33] Моралната стойност на тази декларация обаче е твърде съмнителна поради направената веднага уговорка: „Сега ще говорим за уредбата и строя на турките, който малко или никак не се отличава от този на българите.“[34]

Противно на някои съвременни автори [Wozniak 1976][35], ние сме склонни да свържем изчезването на крехката илюзия, че общата

[32] Leon. imp. Tact. XVIII. 42, 956 C – D (ГИБИ IV, 167–168).

[33] Leon. imp. Tact. XVIII. 44, 957 A (ГИБИ IV, 168).

[34] Leon. imp. Tact. XVIII. 45, 957 A – B (ГИБИ IV, 168).

[35] Авторът смята, че идеята за особената близост между новопокръстените българи и ромеите е била действен (макар и не винаги първостепенен) фактор при формирането на византийската политика спрямо България чак до периода на самостоятелното управление на Константин VII Багренородни.

вяра е гаранция за дълбок и ненакърним мир между българи и ромеи именно с войната от 894–896 г. Оттогава насетне възгледът за специалната връзка между новопокръстения народ и неговите „духовни отци" безвзвратно девалвира и се превръща от ръководен политически принцип в абстрактна (макар и все по-често употребявана) пропагандна формула, която не може нито да прикрие, нито да възпре постепенно разгарящото се съперничество между двете християнски държави и техните владетели.[36] В този контекст е добре да се има предвид и дълбоката лична неприязън на Симеон I спрямо Лъв VI, която проличава в едно от неговите „мъдрошеговити и остроумни" писма, изпратени през 895–896 г. в отговор на постоянно отправяните от византийския пратеник Лъв Магистър призиви да върне на „своя бащапророк" – императора, пленените през 894 г. ромеи: „твоят цар прочее, който се занимава с небесните движения, никак не знае бъдещето".[37]

Към края на 896 – началото на 897 г. Византия и България сключват мирен договор, с който българското търговско присъствие в Константинопол е възстановено, а империята се задължава да изплаща ежегоден данък.[38] Наред с това, ако се съди по съставения през септември 899 г. *Клетороло̀гион* на Филотей, пратениците на българския княз („приятелите-българи") са удостоени да сътрапезничат с импе-

[36] Според точното обобщение на Дж. Шепард, именно пулсиращият дух на съперничество между дворовете на Лъв VI и Симеон I донякъде предопределя сходството на характерната за тях политическа култура. Любопитно е допускането на автора, че извършеното по волята на българския владетел в първите години от управлението му пренасяне на мощите на двама от 15-те Тивериуполски мъченици в изградения от Борис I – Михаил храм в Брегалница, съпроводено от широко разгласени чудодейни „изцеления", подтиква императора към 901 г. да пренесе тържествено мощите на св. Лазар от Кипър в Константинопол (Shepard 2003, 353–354).

[37] Leon. Choer. ep., 79 (ГИБИ IV, 177). Можем да припомним също, че Симеон I връща пленените от българите през 894 г. хазарски бойци от личната гвардия на императора с отрязани носове – една зловеща подигравка с византийските претенции за влияние в Северночерноморските степи (Shepard 1998, 28).

[38] Shepard 1991, 18–19; Shepard 1999, 570–571. Срв. Fine 1993, 137–140. Друг възглед за хронологията и развоя на събитията вж. у: Božilov 1980; Божилов 1983, 93–94.

ратора по време на тържествените дворцови приеми в дните около Коледа и Великден.[39]

През следващите години мирът между двете държави нееднократно е поставян на изпитания: през 901–902 г. избухва конфликт относно владеенето на 30 крепости в околностите на Дирахиум, а през август 904 г. е осуетен опит на българите да превземат Солун, тогащо опустошен от арабската флота на Лъв Триполит. Никой от разигралите се по югозападните граници на България локални сблъсъци с империята обаче не прераства в истинска война.[40]

Условията за нарушаване на мирните отношения между Византия и България назряват едва в месеците след смъртта на Лъв VI († 11. V. 912 г.), когато властта преминава в ръцете на неговия брат Александър. При новия император се явяват български пратеници, които известяват, че Симеон ще спазва мира, ако византийците „се отнасят към самия него с благосклонност и почит, както е било при император Лъв." Василевсът обаче отправя заплахи към Симеон I и отпраща позорно неговото пратеничество.[41]

Демонстративното пренебрежение на Александър към българските пратеници и отказът му да изплати дължимия според договора от 896–897 г. данък подтикват княза на българите да започне подготовка за война срещу империята. Обстановката в Константинопол благоприятства намеренията на Симеон. Императорът е тежко и неизлечимо болен, а към края на своето тринадесетмесечно управление изпада в задълбочаващо се умопомрачение. По съвета на някакви „магьосници" той дори организира някакви странни обреди пред ста-

[39] Oikonomidès 1972, 163. 19–165. 4; 167. 10–14; 169. 8–9, 13–14; 177. 26; 181. 14–15; 203. 10, 14–15, 18–31; 207. 32–209. 11; 211. 9–11 (ГИБИ IV, 124–128). По въпроса: Božilov 1980, 77–79; Shepard 1991, 18–19; Симеонова 1999.

[40] Shepard 1991, 10–13, 18; Shepard 1999, 571. Срв.: Obolensky 1971, 106–107; Fine 1993, 139–140; Stephenson 2001, 21. Друг възглед вж. у: Božilov 1980; Божилов 1983, 94–97.

[41] Theoph. Cont., 380. 5–11 (ГИБИ V, 125). Срв. Leo Gramm., 287 (ГИБИ V, 160); Sym. Mag., 717. 13–18 (ГИБИ V, 176); G. Mon., 873. 13–18 (ГИБИ VI, 141); Theod. Mel., 201; Io. Skyl., 195. 95, 1–4 (ГИБИ VI, 246–247); Истрин 1920, 541. 25–542. 1 (= Летописец 1999, 482); Срезневский 1905, 124.

туите на столичния Хиподрум [Karlin-Hayter 1969, 587–591, 593]. За византийското обществено мнение не остават скрити подозрителната симпатия и разточителната щедрост на императора към неговия приближен от славянски произход паракимомен Василица. В Константинопол се разпространява слух, че бездетният и смъртно болен Александър възнамерява да кастрира своя невръстен племеник – законния император Константин VII – и да предаде империята на Василица [Karlin-Hayter 1969, 587, 591–592]. Броени дни след мъчителната смърт на Александър († 6. VI. 913 г.) доместикът на схолите Константин Дука се опитва да заеме насилствено престола, което свидетелства за дълбоката нестабилност, обхванала Византия в този критичен момент.[42]

Всичко това дава на Симеон I възможност да предприеме поход срещу Константинопол под благовидния претекст да осигури спазването на българо-византийския договор от 896–897 г. от страна на поелото властта над империята регентство. Истинската цел на българския владетел обаче е да получи от империята официално признание за своята нова титла *василевс (цар) на българите*. Намеренията на Симеон I не остават тайна за византийското правителство. В писмото си до него от юли 913 г. патриарх Николай Мистик, оглавил междувременно регентството на малолетния Константин VII, въз основа на слухове и предположения представя започващия български поход към Константинопол като недостоен опит за отстраняване на законния император и узурпиране на византийския престол: „...желаеш да тръгнеш и тиранически да нападнеш детето-сираче и царски син..., без да помислиш, че тиранията и пред Бога, и пред хората се смята за гнусно дело... Колко по-добре е да се наричаш княз по милост Божия, отколкото тиранин?... Но във всеки случай не се съмнявай, че отхвърлянето на договорите и клетвите, а тъй също и желанието да заграбиш царската власт, която няма никакво отношение към твоя

[42] Общо за управлението на Александър и за настъпилите след смъртта му размирици: Runciman 1929, 45–50; Каждан 1959, 24. Напоследък бе изказана хипотеза, че пратениците на Симеон били прогонени позорно от Константинопол през 912 г., понеже до император Александър бил достигнал слух за претенцията на българския владетел към византийския престол (Рашев 1998, 65). Подобно гледище обаче не намира засега директна подкрепа в писмените извори.

род, е отхвърляне на великото име. На основание на всичко казано аз като духовен баща... те задължавам с това, щото ти, ако имаш някое подобно намерение и както донесе мълвата, се стремиш да се отправиш към столицата като тиранин, да усмириш своя устрем и да се ограничиш в своята власт, да спазваш първоначалния мир и да не се осмеляваш да извършиш някаква промяна. Знай, че ако ти извършиш това, ще бъдеш навеки свързан с нерушимите връзки на светия дух и отлъчен от светите и пречисти тайнства."[43] В следващото си писмо от юли-август с. г. патриархът категорично отхвърля искането на Симеон I пратеници на императора да дойдат при него и да му се поклонят. Николай Мистик подчертава, че единственият приемлив за Византия изход от създалата се ситуация е подновяването на мира в рамките на договора от 896–897 г.[44]

През август 913 г. Симеон I обсажда Константинопол, установява се на Хебдомон и уведомява византийското правителство, че желае да започне официални преговори.[45] Обнадежден от развитието на събитията, Николай Мистик се обръща към българския владетел с ново послание, в което миролюбиво отбелязва: „и ти пишем, та и ти, ако преди си се оскърбил от нашето отеческо порицание, да забравиш това оскърбление, още повече като знаеш, че това порицание бе извикано не от омраза, а от голяма любов към тебе и не само голяма, но и истински бащинска."[46]

---

[43] Nich. Patr. Lett. № 5. 16–21, 100–101, 185–199, p. 26, 32, 36 (ГИБИ IV, 191, 194, 197).

[44] Nich. Patr. Lett. № 6. 27–33, p. 38–40 (ГИБИ IV, 199): „да се даде клетвено уверение, че няма да се предприема нищо вредно от страна на българите, да съществува, както и по-напред, тъй наречения *комвентон*, да ти се изпраща това, което ти се праща по обичая на Ромейската империя до Дебелт и оттам чрез вашите хора да се донася до твое господство и ти да се задоволяваш от тия неща и да не искаш нищо повече...".

[45] Theoph. Cont., 385. 5–24 (ГИБИ V, 126); Leo Gramm., 291. 15–292. 13 (ГИБИ V, 160); Sym. Mag., 721. 10–18; (ГИБИ V, 177); G. Mon., 877. 12–878. 9 (ГИБИ VI, 141–142); Theod. Mel., 204–205; Io. Skyl., 200. 12–29 (ГИБИ VI, 247); Истрин 1920, 545. 2–6 (= Летописец 1999, 485); Срезневский 1905, 126.

[46] Nich. Patr. Lett. № 7. 14–17, p. 44 (ГИБИ IV, 201).

В Константинопол са допуснати двамата синове на Симеон, които обядват заедно с император Константин VII във Влахернския дворец. След това патриарх Николай Мистик излиза от града и се среща с българския владетел в неговия лагер на Хебдомон.[47]

Византийският възглед за същността на постигнатото в хода на преговорите споразумение е сумиран лаконично в писмо на патриарха до Симеон I от 914 г.: „ти ми обеща пълен мир и искрена дружба и ме уверяваше, че от сега нататък се премахват всякаква разпра, всякакъв повод за съблазън, че ще престане всяко разединение и ще се установи с Божия помощ между ромеите и българите наистина здрав мир, какъвто преди не е имало и какъвто не са знаели ония, които са живели преди нас."[48]

Веднага трябва да се подчертае, че цитираното писмо на Николай Мистик подсказва за изключителния характер на постигнатите през 913 г. договорености. Патриархът обаче не споменава нищо за условията на този „невиждан мир" и за отстъпките, които византийската страна е принудена да направи при неговото уреждане. Едва ли този „пропуск" е случаен, като се има предвид малко по-щедрото на подробности описание на срещата между Николай Мистик и Симеон I в трудовете на по-късните византийски хронисти.

„Патриарх Николай излязъл при Симеон и Симеон преклонил глава пред него. Патриархът прочее, след като прочел молитва, поставил на главата му, както казват, вместо стема, собствения си епи-

[47] Според Продължителя на Теофан, Лъв Граматик, Продължителя на Георги Монах и Теодосий Мелитински, срещата между Симеон I и Николай Мистик става извън Константинопол, най-вероятно в лагера на българския владетел на Хебдомон: Jenkins 1966, 300; Karlin-Hayter 1968, 32–35; Jenkins, Westerink 1973, XXII; Chrysos 1975, 169–173; Shepard 1991, 21–22, 39 – n. 103; Гюзелев 1995, 73; Shepard 1999, 574 („in the Hebdomon palace complex"); Stephenson 2001, 21; Shepard 2001, 44. Според Йоан Скилица, срещата на Симеон I с Николай Мистик става във Влахернския дворец, т. е. в самия Константинопол (Io. Skyl., 200. 21–27; ГИБИ VI, 247). В. Златарски допуска, че именно разказът на Скилица стои по-близо до историческата истина (Златарски 1971, I/2, 360–361, 772–776). Този възглед споделят Острогорски 1935, 122, 126; Ostrogorsky 1935, 275, 279; Дьолгер 1943, 206; Дуйчев 1998, 50; Browning 1975, 62; Божилов 1983, 104–108; Бакалов 1995, 153; Ангелов 1988, 150; Божилов, Гюзелев 1999, 252 (И. Божилов).

[48] Nich. Patr. Lett. № 8. 89–93, p. 50 (ГИБИ IV, 205).

риптарий. Удостоени с безбройни преголеми дарове, Симеон и синовете му се завърнали в собствената си страна, като се разделили, без да постигнат съгласие по въпросния мир."[49]

Твърде общото описание на тези събития (да не забравяме, че всички сведения относно отношенията между Симеон I и империята, с които разполагаме, са старателно редактирани и цензурирани през управленията на Роман Лакапин и Константин VII) става основа за редица твърде противоречиви и взаимно изключващи се интерпретации за характера на това събитие в съвременната историография. Според В. Златарски, извършеният от Николай Мистик обред представлява въвеждане на Симеон I в кесарско достойнство.[50] Други автори предполагат, че тук става дума за ритуал на „духовно осиновяване" на българския владетел от страна на малолетния император Константин VII[51] или за „архипастирска благословия".[52] Критичният анализ на достъпните исторически извори обаче навеждат мнозина изследователи на мисълта, че обещанията на Симеон I за „невиждан мир" произтичат от неговата интерпретация за извършения от патриарха ритуал като една своеобразна коронационна церемония.

Впрочем, предлаганото от византийските историци енигматично описание на срещата между Симеон I и Николай Мистик очевидно е впечатлило и предизвикало известно несъгласие у някои покъсни български средновековни книжовници. Така например, преводачът, изготвил (най-вероятно през XIV в.) старобългарския превод на хрониката на Симеон Логотет, системно се придържа към текста на своя гръцки източник и назовава Симеон с титлата *княз на*

[49] Theoph. Cont., 385. 18–24 (ГИБИ V, 126). Срв. Leo Gramm., 292. 7–13 (ГИБИ V, 160); G. Mon., 878. 3–9 (ГИБИ VI, 141–142); Theod. Mel., 204–205; Истрин 1920, 545. 2–6 (=Летописец 1999, 485); Срезневский 1905, 126.

[50] Златарски 1971, I/2, 361–366; Златарски 1931, 200–201.

[51] Dölger 1935, 61–62; Dölger 1940, 230–231; Дьолгер 1943, 206–207; Karlin-Hayter 1968, 29–39; Havlıkova 1999, 419–420.

[52] Снегаров 1946–1947, 86–88; Войнов 1968, 186–187; Σταυρίδου-Ζαφράκα 1972, 112–113, 117–118; Бакалов 1995, 150–155; Тъпкова – Заимова 1991a, 140. Към авторите, които се съмняват в извършената коронация на Симеон се присъединява и Ангелов 1988, 181, бел. 7.

българите при описанието на събитията до 913 г. Когато предава известието за началото началото на Симеоновия поход през тази година обаче, книжовникът за пръв път – и в разрез с оригиналния гръцки текст – обозначава българския владетел като „български цар": „През месец август Симеон, българският цар, като воюваше срещу гърците с големи войски, дойде срещу Константин град" [Срезневский 1905, 126]. Авторът на известните добавки към старобългарския превод на хрониката на Константин Манасий (също изготвен през XIV в.), като следва общата интерпретация на Йоан Скилица, пише: „При този цар Константин Симеон, царят български, влезе мирно в Цариград, и бе благословен от патриарха, и обядва с царя и с него" [Конст. Манасс., 201, 232, 237]. Без да абсолютизираме стойността на тези сведения, те разкриват убеждението на анонимните български книжовници от XIV в., че от 913 г. насетне Симеон I носи царско достойнство [Каймакамова 1990, 187].

За амбицията на българския княз да получи през 913 г. признание за една нова владетелска титла свидетелстват изказаните в началото на българската кампания от Николай Мистик съмнения, че този поход представлява опит да бъде узурпиран византийският престол – едно предположение, свързано с разпространилия се в Константинопол слух за употребяваната вече от Симеон I титла „василевс".[53] Без да има ясна информация по въпроса, патриархът представя действията на българския владетел като опит за отстраняване на Константин VII, подобен на току-що потушения метеж на Константин Дука.[54]

Провъзгласяването на Симеон I за василевс в навечерието на неговия поход срещу Константинопол е описано в анонимното византийско *Слово за мира с българите* от есента на 927 г. Съставителят

[53] Според В. Златарски, достигналите през юли 913 г. до Николай Мистик слухове идвали от България и „имали за цел да подготвят почва за по-лесно постигане желанието на Симеон – да бъде признато неговото царско достойнство, което да се равнява и по значение, и по власт на императорското" (Златарски 1971, I/2, 365). Изказвано е и съмнителното предположение, че Симеон предприема похода през лятото на 913 г. с цел да заеме византийския престол, което му било внушено от някакви византийски бегълци в България и дори от самия патриарх Николай (Войнов 1967, 179–184).

[54] Nich. Patr. Lett. № 5. 109–115, p. 32 (ГИБИ IV, 194–195).

на словото хвърля вината за влошаването на българо-византийските отношения върху обхванатия от „реката на славолюбието“ и „вихъра на амбицията“ архонт (Симеон) и сумира твърде енигматично по-нататъшното развитие на събитията: „Веднага венецът и престолът бяха отвлечени – венецът, който развенча Европа и повали на земята главите на мнозина. После следваше въстанието, и по-точно измяната: защото последва провъзгласяването и другите неща, с които оскверни печата си, и злото се роди...“[55]

Друго свидетелство за претенциите на Симеон I представлява неговото искане (отхвърлено от Николай Мистик във второто му писмо от лятото на 913 г.) византийски пратеници да извършат пред него проскинесис – т. е. да се преклонят пред него като пред император.[56] Тонът на следващото послание на Николай Мистик от август 913 г. обаче е много по-спокоен – явно отправените от Симеон I (който вече е обсадил Константинопол) официални искания не оправдават най-лошите очаквания на византийското регентство. Без да оспорва властта на Константин VII, Симеон I търси – и явно получава! – от Византия признание за новото си достойнство *цар (на българите) – βασιλεὺς (Βουλγάρων)*.[57] Не случайно към 925 г. царската титла на бъл-

[55] Dujčev 1978, 274. 307–314; p. 275 (английски превод на Р. Дженкинс). Българският превод на И. Дуйчев (ГИБИ V, 93–94) е доста по-различен.

[56] Nich. Patr. Lett. № 6. 33–34, p. 40 (ГИБИ IV, 199).

[57] Дуйчев 1998, 53; Obolensky 1971, 108–109; Божилов 1983, 107–108; Fine 1993, 155 f.; Lilie 1994, 123. В научната литература не съществува единодушие по въпроса в каква форма византийското регентство признава през 913 г. царската титла на Симеон. Според Г. Острогорски, тя е аналогична с титлата на цар Петър („βασιλεὺς Βουλγαρίας“), засвидетелствана от Константин Багрянородни (Острогорски 1935, 129; Ostrogorsky 1935, 282). Към този възглед се придържат и редица по-късни изследователи (Jenkins 1966, 299; Nicol 1991, 58). Други автори приемат, че византийското правителство (по аналогия с направената на Карл Велики през 812 г. отстъпка) признава на Симеон правото да носи простата титла „βασιλεύς“ (Browning 1975, 62; Бешевлиев 1992, 81; Shepard 1991, 22–23 – с известно колебание); напоследък към този възглед изглежда се придържа и И. Божилов (Божилов, Гюзелев 1999, 252–253). Вж. също една специфична хипотеза у: Георгиев 2001, 10. За употреба на титлата „βασιλεὺς Βουλγάρων“ от страна на Симеон биха могли да свидетелстват публикуваните от И. Йорданов молидовули с неуточнена хронология и с легенда „[N.] βαγατουρ βασιλ(έως) βουλγάρων“ (Йорданов 1997, 358–359, 362; Йорданов 2001, 75–75).

гарския владетел вече не буди особени тревоги у император Роман Лакапин, който в писмо до Симеон I отхвърля не царското му достойнство (макар да е скептичен относно неговото реално съдържание), а единствено правото му да носи титлата *василевс на ромеите*.[58]

Очевидно е, че при срещата си с българския владетел Николай Мистик извършва един уникален религиозно-политически акт, който няма пряк паралел в дотогавашната (а и в по-късната) политическа и дипломатическа практика на империята. Що се отнася до конкретните детайли на тази своеобразна „коронация", особен интерес и продължителни дискусии в историографията предизвиква твърде съмнителното твърдение на византийските хронисти, че патриархът положил върху главата на Симеон I собствения си епириптарий.

Както неведнъж вече е отбелязвано, подобно действие не би могло да се разглежда като императорска коронация в контекста на византийската церемониална практика [Бакалов 1995, 153–155]. Но това не изключва автоматично тезата, че Николай Мистик – принуден от обстоятелствата – е извършил безпрецедентния акт по коронацията на един български цар. Самият Симеон I очевидно е настоявал на главата му да бъде положена императорска стема, ала вместо нея („ἀντὶ στέμματος") е принуден да се задоволи с *патриаршеския* епириптарий.

---

[58] Th. Daphnop. Corresp. № 6. 69–71, p. 73 (ГИБИ IV, 307). Указание за царската титла на Симеон дава Николай Мистик в свое писмо до него от лятото на 921, където имплицитно визира достойнството „δεσπότης Βουλγάρων" (Nich. Patr. Lett. № 20. 150–151, p. 138: „ὁ δὲ τῶν Βουλγάρων δεσπόζων"; ГИБИ IV, 255). Вж. също: Simeonova 1993, 93. Интерес представлява упоменаването на византийските хронисти, че внучката на Роман Лакапин Мария – Ирина, след сключването на брака си с българския цар Петър през 927 г., е провъзгласена за „господарка на българите": „καὶ δέσποινα Βουλγάρων προσηγορεύθη" (Theoph. Cont., 415. 7–8; ГИБИ V, 137). Срв. Истрин 1920, 562. 18 (= Летописец 1999, 498): „и владычица Блъгаро҃ нарѣна"; Срезневский 1905, 124: „царица Блъгаромь нарече сѧ". Напоследък бяха открити и публикувани молидовули, които свидетелстват, че титлата „δεσπότης" е употребявана от цар Петър (Василев 1996, 105–108; Йорданов 2001, 64–65). Според И. Дуйчев, употребеният спрямо Симеон I в приписката на Тудор Доксов от 907 г. израз „госпо҃ нашъ" представлява съответствие на „δεσπότης", а в похвалата за същия владетел, поместена в Изборника от 1073 г., той е назован „дръждаливъıи владъıка", което отговаря на „κράτιστος κράτωρ или δεσπότης" (Дуйчев 1940, 207–208).

Дали обаче сведението на византийските хронисти е напълно достоверно? Както изглежда, те застъпват по-късната официална византийска интерпретация на това събитие.[59] За тяхната тенденциозност свидетелства и твърдението им, че Симеон I снема обсадата на Константинопол през септември 913 г. без да сключи мирно споразумение с империята. Но такова споразумение, както показват други извори, е постигнато. Премълчаването на този факт несъмнено е свързано с пренебрегването и официалното отхвърляне (през 917 г.) на договореностите от август 913 г. от страна на дошлото на власт в Константинопол в началото на 914 г. ново регентство, оглавено от императрица Зоя Карбонопсина – майката на малолетния Константин VII.

Всичко това позволява да се мисли, че Симеон I е получил в потвърждение на новото си достойнство като *василевс на българите* не черен патриаршески, а пурпурен („императорски") епириптарий. Трябва да се отбележи, че през X в. във Византия съществува практика да бъдат давани специални епириптарии на варварските съюзници на империята. Както отбелязва Константин VII, при отправянето си на военен поход императорът трябва да вземе със себе си, наред със скарамангиите и другите луксозни одежди, произведени в царските работилници, също и „пурпурни епириптарии от първо, второ и трето [качество]", като нататък добавя: „и тези неща са предназначени да се дават на изтъкнати бегълци и да се изпращат на видни и могъщи владетели."[60]

---

[59] Според Г. Острогорски, разказът за увенчаването на Симеон с епириптария на Николай Мистик е съставен със задна дата и цели да омаловажи и прикрие царската коронация на българския владетел (Острогорски 1935, 125–127; Ostrogorsky 1935, 278–280). Като споделя този възглед, Д. Оболенски допълва, че „този нагъл опит да се оправдае, вероятно с мълчаливото съгласие на самия патриарх, решението на правителството на Зоя да отхвърли споразумението със Симеон, представлява интересно допълнение към арсенала на византийската политическа митология." (Obolensky 1971, 109). Според И. Дуйчев, съставителят на анонимното слово от 927 г. и някои други византийски автори се опитват да представят *post factum* като фарс извършената от Николай Мистик церемония, за да омаловажат нейното реално значение (Dujčev 1978, 248).

[60] Const. Porph. Treat., 110 (текст), 220–225 (коментар, в който е отчетено и описанието на срещата между Симеон и Николай Мистик у Продължителя на Теофан и Скилица). Интерес представлява и обстоятелството, че на другарията на византийския флот, изпратен срещу о. Крит през 949 г., са поверени епириптарии от няколко различни вида: 6 червени, 40 от първи, 200 от втори и 100 от трети вид (Const. Porph. De cer. II. 47, 677. 17, 678. 5–7).

Според *Клетороло́гион* на Филотей, на новоудостоения със сан протоспатарий василевсът връчва „императорски епириптарий“.[61] Дали това свидетелство означава обаче, както смята Дж. Лауд [Loud 1978, 112], че през X в. при определени обстоятелства епириптарий е носен и от самият император, не би могло да се твърди със сигурност.

Като имаме предвид сведението на Константин Багренородни, можем да допуснем, че епириптарии са изпращани на венецианските дожове в знак на тяхната васалната зависимост и преданост към империята: през 840 г. дож Петър (836–864) получава званието имперски спатарий, а неговият приемник Урсус (864–881) е провъзгласен през 879 г. от пратеници на Василий I за протоспатарий [Lounghis 1980, 168–169, 194]. Към пролетта на 912 г. синът на новоизбрания дож Урсус Патрициак (912–932) Петър е приет с почести в Константинопол и е направен протоспатарий от император Лъв VI. На връщане към Венеция Петър е пленен от захълмския княз Михаил, който го препраща на българския цар Симеон („Vulgarico regi“).[62]

Както изглежда, копринен епириптарий и диадема по византийски образец са носени от Карл Плешиви (823–877) след неговата императорска коронация, извършена от папа Йоан VIII на 25. XII. 875 г. в Рим.[63] Този прецедент заслужава особено внимание като свидетелство за това, че един западен император, който не признава върховенството на ромейския василевс и сам носи титлата „imperator Romanorum“, е употребявал като символ на своето висше владетелско достойнство корона, поставена върху копринен епириптарий.

Така или иначе, ако е вярно, че Симеон I предварително е настоявал да бъде венчан със стема, то възлагането на пурпурен копринен епириптарий на главата му е един сравнително приемлив и за двете страни компромис – така патриарх Николай Мистик отстоява

[61] Const. Porph. De cer. II. 52, 723. 9–11 (= Oikonomidès 1972, 129. 18–19): „Ἡ δὲ τῶν πρωτοσπαθαρίων ἀξία διὰ βασιλικῆς χειρὸς μετὰ ἐπιρριπταρίου βασιλικοῦ ἐπισυγκλείεται.“

[62] Io. Diac., 22. 50–53 (ЛИБИ III, 348–349).

[63] Kantorowicz 1946, 93; Loud 1978, 113–116.

изключителното право на византийските императори да носят стемата като регалия и символ на тяхната власт[64]; от друга страна, българският владетел все пак получава епириптарий в знак на византийското признание за неговото достойнство като *василевс [на българите]*, както и мълчаливото съгласие да употребява в своята страна някаква владетелска корона, изработена по подобие на императорската стема.[65]

За церемонията, извършена от Николай Мистик, се загатва и в един труден за интерпретация пасаж на анонимното слово от 927 г. Все пак, от този текст може да бъде извлечена известна информация за българските претенции и отношението на византийската страна към тях:

---

[64] Поучен от горчивия опит от взаимоотношенията на империята с българите, Константин VII препоръчва в адресирания към сина му Роман трактат *За управлението на империята* да бъде отговаряно с категоричен отказ „ако някога поискат или помолят било хазарите, било турките, било и русите или който и да било от северните и скитски народи, – което се случва често, – да им бъде изпратено нещо от императорските одежди, или венци, или мантии заради някаква тяхна служба и услуга“ (Const. Porph. De adm., 13. 24–27, 66).

[65] Срв. Shepard 1991, 40, n. 110. Напоследък същият автор смята, че Николай Мистик е положил върху главата на Симеон стема (Shepard 2001, 44). Заслужава да се отбележи, че в изготвения през втората половина на X в. старобългарски превод на хрониката на Георги Амартол като съответствие на „епириптарион“ в описанието на събитията от 913 г. е употребена думата „ушьвьць“ (Истрин 1920, 545. 4; Летописец 1999, 485). В българския превод на хрониката на Симеон Логотет от XIV в., както и във втория български (или сръбски?) превод на хрониката на Георги Амартол (XIV в.) думата е оставена непреведена (Срезневский 1905, 126: „епиріптарь“; Weingart 1923, II, 256: „ріптарь“). В славянската средновековна литературна традиция „ушьвь“ е назоваван висененият кидар (тюрбан), носен при тържествени богослужения от еврейските първосвещеници. Върху кидара е прикрепвана златна плочка с надпис „Светиня Господня“, описвана и като златен венец („стефанос“). От друга страна обаче, в славянския превод на Ест. 8:15 „ушьвь шелковъ“ представлява елемент от царското облекло, дарено от персийския цар Ксеркс (486–465 г. пр. н. е.) на еврейския първенец Мардохей (Православная богословская энциклопедия. IX, СПб, 1908, 577–579; Срезневский 1903, 1345; СДРЯ IV, 210: „Кидарь же наглавныи ушьвъ“). В *Синайския патерик*, старобългарски превод на *Лимонарион* от Йоан Мосх, плетеният от тръстика монашески епириптарий е назован „възвьржение“ (Io. Mosch., 2950 C: „καὶ μικρὸν εἰς τοὺς ὤμους αὐτοῦ ἐπιριπτάριον ἀπὸ ψιαθίου“; Син. Патер., 163. 15–16: „и мало на плещю своимъ възвьржение ѡ рогозинъı“). Срв. Георгиев 2001, 6–7.

1. Искането на Симеон I византийски сенатори да присъстват на акта, извършен над него от Николай Мистик, е отхвърлено.
2. Българският владетел настоява за сключване на споразумение с Византия.
3. Симеон I изисква (както вече е направил в свое писмо до Николай Мистик), ромеите да се покланят пред него като пред император. Византийският отговор отново е категоричен отказ, понеже „е противно за ромеите да се покланят на един император, ако не е ромейски". Вместо това, на Симеон I е предложено, надянал своята „въображаема стема" да приема поклонението на своите „сътрапезници", т. е. на своите поданици.[66]

Иносказателното изложение на анонимния автор още веднъж потвърждава тезата, че Симеон I е получил от Николай Мистик признание за титлата „василевс (на българите)". Наред с това, добре личи стремежът на византийското правителство да отхвърли всяко съмнение, че новият владетелски статут на Симеон I му дава правото да изисква от византийските поданици почести, дължими на един василевс на ромеите.

Съставителят на словото подчертава единствено противоречията между Симеон I и византийското регентство. Но тези противоречия явно са били изгладени с цената на взаимни компромиси, за да се стигне до подписването на мирен договор, чието съществуване византийските хронисти тенденциозно отхвърлят, а авторът на анонимното слово само загатва. Прекият участник в събитията Николай Мистик обаче свидетелства, че такова мирно споразумение е сключено.[67] Що се отнася до неговото съдържание, то най-вероятно е пот-

[66] Dujčev 1978, 274. 317–324 (ГИБИ V, 94). Тук се придържам към схващането, че в разглеждания пасаж става дума за срещата на Николай Мистик със Симеон през 913 г. (Jenkins 1966, 295, 299–300; Dujčev 1978, 247–248; Божилов 1983, 107; Shepard 1991, 21–23, 40–41; Божилов, Гюзелев 1999, 252–253). Съществува и хипотеза, че тук става въпрос за контакти между Лъв VI и Симеон (Karlin-Hayter 1968, 30–31, 38).

[67] Nich. Patr. Lett. № 8. 111–112, p. 52 (ГИБИ IV, 206): „...и не нарушаваш договорите и клетвите, които са утвърдили твоите отци още преди и по-преди и които ти сам неотдавна потвърди."

върждавало клаузите на договора от 896–897 г., допълнени с признание за царската титла на българския владетел и обещание за брак на император Константин VII с дъщеря на Симеон.[68]

Именно перспективата василевсът на ромеите да стане зет на един новопровъзгласен български цар е най-опасна и неприемлива с оглед вековните традиции и текущите политически интереси на империята. Затова не е чудно, че отношенията между България и Византия се влошават рязко след дворцовия преврат от февруари 914 г. – за Симеон I бързо става ясно, че оглавилата регентство императрица Зоя Карбонопсина няма намерение да се придържа към клаузите на сключеното с Николай Мистик споразумение [Божилов 1983, 118–119].

През септември 914 г. двете държави са пред прага на война поради измяната на византийския управител на Адрианопол, арменеца Панкратука, който предава града на българите.[69] Макар този инцидент да е уреден по дипломатически път, Николай Мистик не пропуска (както вече видяхме) да призове българския владетел към спазване на сключеното предната година мирно споразумение и го предупреждава да се задоволи с получените вече от страна на Византия отстъпки.[70] В своето изложение патриархът се позовава на Мат. 18:6 и

[68] Иречек 1978, 187; Острогорски 1935, 127; Obolensky 1971, 108; Божилов 1983, 108–113; Shepard 1991, 21–22; Божилов 1995a, 78–79; Shepard 1999, 574; Божилов, Гюзелев 1999, 252–253; Stephenson 2001, 21. Според В. Златарски, проектът за сродяването между Симеон и Константин VII няма отношение към събитията от 913 г., а е издигнат от българския владетел скоро след преврата на Зоя Карбонопсина през февруари 914 г. (Златарски 1971, I/2, 368–369, 777–782).

[69] Вж. Shepard 1991, 24–25, който тълкува това събитие като граничен инцидент. В историографията е разпространен възгледът, че през 914 г. Симеон започва нова война с Византия и епизодът с преминаването на Адрианопол под временния контрол на българите се тълкува като елемент от бойните действия (Божилов 1983, 119–121).

[70] Nich. Patr. Lett. № 8. 65–70, p. 48 (ГИБИ IV, 204): „Бог е дал на всеки един народ както място, тъй и почести и звания и ония, които се задоволяват с дадените от Бога почести, те се запазват, а онези, които пренебрегват Божиите дарове и почести и упорито сами настояват да придобият нещо повече, те, ако и да им се струва, че за малко време са се възвеличили, обаче не след дълго време пада сред всички."

изтъква, че християнски дълг на българите е да бъдат смирени към империята на ромеите, „която стои по-горе от всяка власт и при това е едничката, която е установил на земята Царят на вселената.“[71]

Регентството на Зоя Карбонопсина се нуждае от време, за да подготви откритото отхвърляне на споразуменията от 913 г. Условията за това назряват през пролетта на 917 г., когато византийското правителство се опитва да привлече на своя страна печенегите, сърбите и унгарците. Сключеният през лятото на същата година мир с Багдадския халифат позволява на регентството да прехвърли основните византийски военни сили от Мала Азия на Балканите.[72]

Според Николай Мистик, византийските управници изтъкват като претекст за започване на войната „ежедневните донесения“ на стратезите на Македония и Тракия, че българите не желаят вече да се придържат към сключените преди договори и възнамеряват „да разграбят и разорят изцяло нашата страна.“ Наред с това, стратегът на Херсонес Йоан Богас информира регентстството за опитите на българите да привлекат на своя страна срещу Византия печенегите.[73]

Всичко това подсказва, че към пролетта на 917 г. Симеон I не води военни действия срещу империята, а твърденията на византийските регенти за неговите враждебни намерения са инструмент за оправдаване на подготвяното нашествие срещу България. Този факт многократно е признаван от Николай Мистик в неговите писма до Симеон I; дори в последното си писмо до българския цар, писано цели седем години по-късно, патриархът характеризира действията на византийското правителство от лятото на 917 г. като „ненадейно и несправедливо нападение“.[74] Истинската цел на този поход е разкри-

[71] Nich. Patr. Lett. № 8. 47–48, p. 48 (ГИБИ IV, 204).

[72] Божилов 1983, 121–124; Shepard 1991, 25–26.

[73] Nich. Patr. Lett. № 9. 89–141, p. 58–60 (ГИБИ IV, 210–211).

[74] Nich. Patr. Lett. № 31. 56–60, p. 210 (ГИБИ IV, 295): „Когато ония, които по онова време държаха властта, предприеха неочаквано поход срещу тебе, тогава ти се удостои с висше благоволение. Ненадейното и несправедливо нападение на ония, които бяха се вдигнали тогава, се отклони от тебе...“. Срв. Th. Daphnop. Corresp. № 7. 64–67, p. 83–85 (ГИБИ IV, 313): „Знай, премили ми брате, че след като други са започнали войната и справедливо са изтребени от Бога, то несправедливо е, щото целият народ, който не е направил нищо лошо, да се избива.“

та ясно, макар и тенденциозно, от византийските хронисти: „Императрица Зоя, като гледала навдигането на Симеон и нашествието му против християните" взема решение „да води война със Симеон и да го унищожи".[75]

В писмото си до Симеон от края на август-септември 917 г. патриархът на практика отхвърля като нелогичен и един друг аргумент на регентството: „Те казаха впрочем, че тъй като българите нахлули враждебно в ромейските области, Драчката и Солунската, това вече беше повод за ромейските войски да навлязат в българската земя..."[76] Очевидно тук става дума за граничните конфликти между България и Византия от 901–902 и 904 г., а не за някакви военни сблъсъци, станали след есента на 913 г. Фактът, че регентството на Зоя Карбонопсина сочи тези отдавнашни събития като достатъчно основание за война срещу българите още веднъж потвърждава факта, че договорът от 896–897 г. е потвърден през 913 г. и остава база на българо-византийските отношения до 917 г., когато действието му е прекратено от започналата война.[77]

Катастрофалният разгром на византийската армия при Ахелой на 20. VIII. 917 г.[78] поставя началото на нов период в развитието на българо-византийските отношения. Както личи от писмата на Николай Мистик от есента на 917 г., по това време Симеон I вече смята, че е избран Бога да заеме византийския престол: „Не мисли, че станалото поражение е произлязло за изпълнение на твоите суетни помисли... Постъпваш зле и необмислено, като приписваш победата на собственото си желание и като предполагаш, че станалото поражение, което постигна ромейския народ, е станало за това, щото ти да завладееш властта над ромеите... Остави заблудата на ония, които те

[75] Theoph. Cont., 388. 13–17 (ГИБИ V, 128); G. Mon., 880. 18–22 (ГИБИ VI,); Io. Skyl., 202. 71–76 (ГИБИ VI, 248); Истрин 1920, 546. 24–547. 1 (= Летописец 1999, 486); Срезневский 1905, 127. Срв. Sym. Mag., 723. 13–16; (ГИБИ V,); Theod. Mel., 206–207.

[76] Nich. Patr. Lett. № 9. 180–183, p. 62 (ГИБИ IV, 213).

[77] Shepard 1991, 25–29; Shepard 1999, 574–575 f.

[78] Подробности вж. у: Божилов 1983, 124–126.

заблуждават, отхвърли суетните надежди, задоволи се с властта, която си наследил от предците си, не пожелавай да господаруваш над ония, от които ти си се научил да познаваш Господаря на всичко!"[79]

Непоколебимата увереност на Симеон I, че с победата на българите при Ахелой Бог е предал нему грижата за умиротворението на своето земно царство, а заедно с това – и властта над империята на ромеите – намира отражение в оформлението на една група печати с легенда „†Συμεὼν βασιλεὺς πολὰ αὔξι τὰ ἔτη //ὺ'Ερινοπυὸς βασιλέος πολὰ τὰ ἔτη".[80]

В стремежа си да създаде условия за реализирането на своята нова политическа програма, през следващите месеци Симеон I усмирява сърбите и опустошава голяма част от континентална Гърция. Като подлага империята на постоянна военна заплаха, царят на българите се надява да подтикне регентството на императрица Зоя към сключване на нов мирен договор, който да създаде предпоставки за превръщането му в настойник и съуправител на малолетния Константин VII чрез потвърждаване на брачното споразумение от 913 г. Междувременно обаче в Константинопол е извършен нов държавен преврат, който довежда на власт другарията на флота Роман Лакапин, провъзгласен през май 919 г. за василеопатор. Наред с това, Роман оженва Константин VII за своята дъщеря Елена, което прави невъзможно уреждането на българо-византийските отношения в рамките на споразуменията от 913 г. и до голяма степен обезсмисля продължаването на войната [Божилов 1983, 126–132].

Изправен пред тази радикална промяна на политическата ситуация в империята, през първата половина на 920 г. Симеон I отново излага пред Николай Мистик своите претенции да поеме властта над ромеите, което изпълва неговия кореспондент с възмущение: „Това

[79] Nich. Patr. Lett. № 10. 20–21, 25–28, 48–51, p. 70–72 (ГИБИ IV, 216–218). Вж. също Златарски 1971, I/2, 386–389; Ангелов 1988, 92–93.

[80] Beševliev 1963, 331–332 (Nr. 90); Йорданов 1993, 9, 27–28; Йорданов 1994, 105; Тотев 1997, 107–112; Тотев 2000, 40, 43 (обр. 5:1); Йорданов 2001, 46–48. Предполага се, че Симеон I започва да употребява този печат веднага след срещата си с Николай Мистик през 913 г. (Shepard 1999, 574; Stephenson 2001, 21).

писмо, чедо мое, съдържа много неясноти и тегли ту насам, ту нататък. Целта на дявола е една: той иска твоето стремление да се не ограничава със собствените ти владения, нито да останеш с онова, което ти е дадено отначало, но да навлезеш в чужди владения – и при това в чии владения? – във владенията на бащи, които са ви родили, и да се стремиш към привилегиите на онази царска власт, която е поставяла всеки народ под краката си. Прочее ни един народ, откакто се знае ромейската държава, не може да се похвали, че не е преклонил врат пред нея... Ако пък захванеш да говориш, че искаш да подчиниш под властта си бащите, които подир Бога са ви освободили от робството на тъмнината, нима това е мир?... Но ти казваш, чедо мое, че Бог така желае... „*Да,* – казваш ти – *но Божия воля е аз да взема властта над ромеите.*“[81]

Патриархът остро отхвърля исканията на българския владетел и ясно дефинира византийските условия за сключване на мирен договор: „да прекратиш войната, да спреш кръвопролитията, да се задоволяваш от властта и честта, които са ти дадени от Бога изначално и са ти оставени от прадедите, да не преминаваш границите, които са установени от твоите отци, и да спазваш мира между ромеи и българи, сключен, когато вие познахте Христа и Бога.“[82]

---

[81] Nich. Patr. Lett. № 21. 39–46, 58–60, 62, 128–129, p. 142–144, 148 (ГИБИ IV, 258–259, 261).

[82] Nich. Patr. Lett. № 21. 120–125, p. 148 (ГИБИ IV, 260–261). Традиционната датировка на това писмо (лятото на 921 – края на 922 г.) е неприемлива – в него се говори за решенията „на нашия боговенчан цар и на Сената“, т. е. става дума за времето преди коронацията на Роман Лакапин за съимператор на Константин VII в края на 920. Това ни изправя пред въпроса за хронологията на цялата кореспонденция на Николай Мистик със Симеон от периода 919–921 г. (срв. Дуйчев 1972, 150, бел. 8). Направеният преди време опит за пълно преразглеждане на проблема (Каждан 1976) съдържа доста противоречия. Така или иначе, последователността на писмата от „българското досие“ на Николай Мистик наистина не винаги оттоваря на последователността на тяхното написване. Без да навлизам в подробности, тук приемам за логично и оправдано предатирането на някои от писмата, като предлагам следната хронология: № 21 (първата половина на 920 г.); № 14 (скоро след 9. VII. 920 г.); № 15 (август – началото на септември 920 г.). След известно прекъсване, кореспонденцията се подновява и протича през януари – пролетта (?) на 921 г. в следния ред: № 16; № 17; № 19; № 18; № 20.

През лятото на 920 г. Николай Мистик осведомява българския владетел за преодоляването на църковната схизма в империята и му отправя предложение за лична среща.[83] За изненада на патриарха, тези предложения са приети по принцип. Преговорите обаче са обезсмислени от искането на патриарха Симеон I да декларира, че вече не претендира за византийския престол.[84] Последвалото само броени дни или седмици след това провъзгласяване на Роман Лакапин за кесар (24. IX. 920 г.) ясно разкрива неговите планове за присвояване на императорското достойнство. Затова Симеон I решава да продължи военните действия срещу империята.[85]

Подновяването на войната ускорява развитието на събитията в Константинопол – изправен пред лицето на българската опасност, Роман Лакапин приема императорската титла (17. XII. 920 г.) и организира в началото на 921 г. неуспешна офанзива срещу войските на Симеон I в Тракия [Божилов 1983, 137].

Засилената военна активност на българския владетел през следващите месеци води до ускорена размяна на писма между него и Николай Мистик. Особен интерес представлява посланието, в което патриархът „загрижено" предупреждава за приготовленията на византийската армия да предприеме поход срещу българите, „между другото" споменава за провъзгласяването на Роман за съвладетел на Константин VII и бърза да смекчи недоволството на Симеон, като излага план за сродяване на новия василевс и българския владетел.[86]

В отговор на тези „ласкателни" предложения Симеон I отново издига своите претенции за византийския престол и отхвърля корона-

[83] Nich. Patr. Lett. № 14, 92–100 (ГИБИ IV, 229–234).

[84] Nich. Patr. Lett. № 15. 36–44 f., p. 102 (ГИБИ IV, 235–236): „Но ако – дано не е така – предишните съблазни се таят още в душата ти, което да не допуска Бог, а тъй също и ония желания и стремления, които направиха нещастни ромеите и българите; ако още носиш в себе си първоначалните помисли за ромейското царство, то призоваваме за посредник самия известител на волята на Бога-Отца...").

[85] През есента на 920 г. българските войски проникват в Източна Тракия и правят опит да превземат малоазийския град Лампсак, което би поставил под техен контрол Проливите. Разтревожен от тази новина, Николай Мистик строго изисква от кесаря Роман да вземе необходимите мерки за недопускане занапред на подобни събития (Nich. Patr. Lett. № 95. 1–13, p. 362).

[86] Nich. Patr. Lett. № 16, 104–110 (ГИБИ IV, 236–240).

цията на Роман Лакапин. Затова Николай Мистик му пише: „Не казвай „*нека остави царството онзи, който вече се е възкачил на царския престол*“, понеже това е невъзможно. Недей писа *управителите на Ромейското царство и народът да те признаят за император и господар* („βασιλέα καὶ κύριον“), защото това не може да стане и никой няма да се съгласи даже да изслуша подобна реч.“[87] Независимо от това увещание, Симеон I повтаря своето искане, като открито се подиграва на патриарха: „Обаче ти, чедо наше,... написал си, като се надсмиваш на старостта ми, че не искаш нещо невъзможно. Защото не искаш възкресяването на умрелите българи, но искаш неща, изпълнението на които било възможно. Като казваш това, понататък даваш да се разбере, че *онзи, който вече е от Бога възведен на престола на империята, трябва да слезе оттам.* А какво може да бъде, чедо мое, по-невъзможно от това?“[88]

В едно от своите писма от този период патриархът се опитва да склони българския владетел към прекратяване на разгорялата се отново война, като допълва към традиционните си морални наставления една интересна историческа аналогия между своята среща със Симеон I през 913 г. и състоялата се през 400 г. легендарна среща на неговия предшественик патриарх Йоан Златоуст (398–404; † 407) с предводителя на готите Гайна, който се разбунтувал срещу ромейската власт и се опитал да превземе Константинопол:

„Аз желая, щото ти, любими сине, да вникнеш в тази реч и както ти би слушал внимателно тези думи от нас лично, тъй да съблюдаваш тяхната разумност. Освен това ние мислим, че ти отлично знаеш за какво ще пишем, дори нещо повече, ние предполагаме, че всичко това ти е известно и без нашите думи, тъй като предполагаме, че ти, като си усърден, спасил си това усърдие и в четенето на старата история.

Обаче ако и да знаеш това прекрасно, все пак аз прилагам следното за напомняне на знаещия. Аркадий владеел ромейския скиптър. Известният Гайна с многобройна войска опустошавал с огън тая страна и пленявал, както и вие. Всяко място, гдето той нападал, покорявал

[87] Nich. Patr. Lett. № 19. 21–25, p. 128 (ГИБИ IV, 249).

[88] Nich. Patr. Let t. № 18. 26–32, p. 122 (ГИБИ IV, 246).

със своята войска и не било възможно да му се противопостави някой, както на ударите на мълнията, изпращана от небето. И тъй, когато при такива обстоятелства се явили при него пратеници на императора, той си запушил ушите и отказвал на всяко предложение. Той бил грубо неумолим, понеже страстта, от която бил подбуждан, се противяла, и не могъл да се въздържа от убийства и изтребление, както и вие. За това скърбял архиерейт Божи и се терзаел душевно, както и ние, ненужният и смирен [архиерей]. Името му било Йоан Златоуст. И тъй в скръбта си той се решил на един подвиг, на който се подсмивали мнозина. Той решил да пожертвува себе си за всички, като отиде при Гайна, за да убеди неговата сурова душа и да се опита да угаси неугасимия огън на гнева му с кротките си речи. Тъй бил разсъдил архиерейт. Мнозина пък, както казах, му се смеели, понеже кой се надявал, че походът на Гайна и движението на неговата хилядна тълпа ще бъдат спрени един беззащитен човек, невъоръжен с нищо друго освен със словесно увещание. При все това той се явил при този човек, като не мислел за нищо друго, освен да го прегърне и да му каже: „Задоволи се, човече, с досегашните ужаси!... Защо нападаш чужда страна? Задоволи се с тази, която ти е дал Бог! Защо се стремиш да увеличиш това, което може би ти няма да владееш безопасно? Остави земята на ромеите и като бъдеш почетен с достойна награда, върни се в своята!" Гайна видял архиерея, чул думите му. Той веднага се уплашил, изоставил суровостта и безчовечието, придобил човешка кротост, прекратил кръвопролитието, като се задоволил с дотогавашните злини, склонил да се помири с императора, прегърнал нозете на архиерея и приет радушно, доколкото и заслужавал, се завърнал в земята си.

Аз зная, че всичко това ти е известно и тъжа, като говоря това на човек, който знае и е способен да научи на добро другите."[89]

Като оставим настрана конкретния повод за изпращането на това послание, появата на паралела „Симеон – Гайна" свидетелства, че Николай Мистик е опознал добре владетеля на българите и се опитва да използва неговата дълбока почит към св. Йоан Златоуст. На първо

[89] Nich. Patr. Lett. № 20. 88–128, p. 134–136 (ГИБИ IV, 253–255).

място, едва ли е вярно, че патриархът „тактично ласкае" Симеон, като му приписва познаване на тази „далеч не популярна история" [Baldwin 1988, 175, n. 6]. *Житието на св. Йоан Златоуст* от Георги Александрийски, което съдържа едно от двете съществуващи описания на срещата между светеца и Гайна, е преведено на старобългарски език около края на IX – началото на X в. и става едно от най-четените житийни произведения в България през следващите десетилетия.[90]

На второ място, според църковния историк Созомен[91], Гайна събира своите съобщници на Хебдомон, където се моли в църквата на св. Йоан Предтеча, след което безуспешно се опитва да превземе Константинопол. Не е изключено това обстоятелство да е впечатлило Николай Мистик, който е принуден от обстоятелствата през 913 г. да „короняса" Симеон I за *василевс (на българите)* именно на Хебдомон. И накрая, не можем да не отбележим, че патриархът от учтивост спестява на своя кореспондент края на тази нравоучителна история: скоро след срещата си с Йоан Златоуст Гайна решава да поднови войната, но някъде в Тракия се натъква на ромейска войска и загива заедно със съпровождащите го варвари в завързалото се сражение [VJChr. III, 48].

Междувременно, през март 921 г. българите достигат до предградията на Константинопол и ги опустошават. Българското настъпление е възпряно от размирици в Сърбия, но през 922 г. войските на Симеон I отново навлизат в Източна Тракия, превземат Адрианопол и Виза и опожаряват околностите на византийската столица.[92] По това време, царят на българите изисква да бъде приет в Цариград и да бъде официално призната властта му над Балкански полуостров. Както отбелязва Николай Мистик, *„Нито влизането ти в столицата е приемливо, нито другото, за което ти говориш, тъй като целият Запад се намира под ромейската власт."*[93] В отговор на тази неот-

[90] За срещата на Йоан Златоуст с Гайна: VJChr. III, 44–48 (в справочния апарат са посочени основните извори).

[91] Sozom. VIII. 4, 1525 A-B.

[92] За кампаниите на Симеон I през 921–922 г.: Божилов 1983, 137–139.

[93] Nich. Patr. Lett. № 27. 72–74, p. 190 (ГИБИ IV, 283).

стъпчивост, Симеон изразява пренебрежението си към „узурпатора" Роман Лакапин и дори към законния император Константин VII, като се обръща с писмо не към тях, а към византийския Сенат.[94]

През лятото на 924 г. Симеон I прави последен опит да наложи със сила на византийското правителство желаните от него отстъпки: докато част от неговите войски опустошават континентална Гърция, българският владетел се установява край стените на Константинопол при Влахерните и, след предварителни разговори „относно мира" с патриарх Николай Мистик, се среща със самия Роман Лакапин.

Преговорите между византийския император и българския цар край брега на Златния рог са наблюдавани от градските стени от целия византийски Сенат и стават ярко свидетелство за непримиримия идеологически сблъсък между двете държави. Симеон I пристига на мястото на срещата, съпровождан от многобройна, облечена в желязо войска, разделена на отреди, „едни въоръжени със златни щитове и златни копия, други със сребърни щитове и сребърни копия, трети с всякакъв цвят оръжие". Император Роман става свидетел на невиждана и унизителна за неговото достойнство гледка: българските войски, „като поставили помежду си Симеон, *приветствували го на езика на ромеите като цар*".[95]

Двамата владетели се прегръщат, след което българинът произнася на развален гръцки език дълга тирада, чието конкретно съдържание се премълчава от византийските извори.[96] Между другото,

---

[94] Nich. Patr. Lett. № 28. 72–83, p. 194–196 (ГИБИ IV, 286–287).

[95] Theoph. Cont., 407. 10–16 (ГИБИ V, 133–134). Срв. Leo Gramm., 311. 18–23 (ГИБИ V, 165); Sym. Mag., 736. 21–737. 3 (ГИБИ V, 180); G. Mon. Vitae, 899. 20–900. 2 (ГИБИ VI, 148); Theod. Mel., 221; Io. Skyl., 219. 36–220. 41 (ГИБИ VI, 254); Истрин 1920, 557. 14–559. 13 (= Летописец 1999, 494–496); Срезневский 1905, 134–135.

[96] Dujčev 1978, 276. 362–278. 371 (ГИБИ V, 95): „...а другият, както научаваме, пристига със самохвалство, предхождан от войски, пристъпва за приятелство, приказва много на варварски, а още повече на развален гръцки език, после изслушва това, що бе потребно, склоня да преговаря на следния ден и се отдалечава"; Th. Daphnop. Corresp. № 5. 89–91, p. 63 (ГИБИ IV, 302): „...и най-после се срещнахме един с друг; каквото никой никога не е виждал да става; ние се разговаряхме за богоугодни неща, ако и да не намерихме в действителност нищо от тях у тебе." Срв. Th. Daphnop. Corresp. № 7. 49–50, p. 83 (ГИБИ IV, 312).

Симеон I отправя груби упреци, обиди и подигравки срещу присъстващия на срещата патриарх Николай Мистик заради неговото двулично поведение при избухването на войната през 917 г. След това българският цар изслушва Роман Лакапин и се прощава с него. На другия ден Симеон I си тръгва, като обещава (за пореден път!) да сключи мир с ромеите.[97]

Сключването на мирен договор обаче става невъзможно след последвалото наскоро самопровъзгласяване на Симеон I за „василевс на българите и ромеите" – в писмо до Роман Лакапин той употребява тази титла, като подчертава, че византийците са му нанесли оскърбление през 917 г. с нарушаването на взаимните съглашения и затова следва да му се покорят „съгласно с Божествената заповед" и да успокоят нараненатa му душа.[98] За самочувствието на българския владетел през последните години от живота му свидетелства група печати, на които той е изобразен в пълен ръст с инсигниите на византийски император, а съпроводителната легенда го характеризира като василевс на ромеите и василевс-победител (един отглас от подчинението на Сърбия през 924 г.?[99]): „†Συμεὼν ἐν Χριστῷ βασιλεὺς Ῥομέων // Νικοπυοὺς βασιλέος πολὰ τὰ ἔτη".[100]

Като порицава и отхвърля всички претенции на българския владетел, Роман Лакапин го предупреждава, че в стремежа си да стане ромейски василевс може да се лиши и от властта си над българите. Наред с това, императорът уведомява своя „духовен брат", че няма да му направи никакви отстъпки и не възнамерява да сключи мирен договор, различен от подписания през 896–897 г.: „ние никога няма да ти дадем нито една педя земя, нито крепост, нито пък някое друго

[97] Nich. Patr. Lett. № 30. 10–12, 14–17, p. 204; № 31. 11–22, 36–46, p. 206–208 (ГИБИ IV, 291; 293–294). В никой от достигналите до нас извори не намира потвърждение тезата, че при тази среща на двамата владетели „Симеон получил признание за неговата царска титла от Роман" (Stephenson 2001, 23).

[98] Th. Daphnop. Corresp. № 5. 20–21, 64–67, 59 (ГИБИ IV, 299, 301).

[99] Божилов 1983, 143. Срв. Тъпкова – Заимова 1991, 14.

[100] Следвам реконструкцията на легендата върху обратната страна на печата, предложена у: Йорданов 1993, 10, 28–29; Йорданов 1993а; Йорданов 1994, 107–108. Срв. Beševliev 1963, 330–331 (Nr. 89a-b); Йорданов 2001, 48–51.

пространство, а само това, че към условията, сключени от кир император Лъв, ние ще прибавим още известните ти сто скарамангии, понеже и той, когато вие двамата сте произнасяли страшни клетви за мир, не приел нищо такова, което би причинило гибел и позор на ромейската държава."[101] В края на писмото си императорът изразява увереност, че българите са изчерпали своя военен потенциал и вече не им остава друго, освен да приемат условията на империята: „ти сам решавай и постъпвай тъй, както искаш, понеже не ще бъдеш в състояние нищо по-лошо да направиш от това, което си направил, или пък да нанесеш някоя друга вреда, освен тази, що сме претърпели."[102]

Въпреки намерението да прекрати своята кореспонденция със Симеон, императорът отново му пише, за да отхвърли повдигнатите за пореден път към него от страна на българския владетел обвинения в узурпация. Роман Лакапин подчертава своята преданност към Константин VII, който лично му наредил да прогони регентството на императрица Зоя от двореца, избрал го за свой тъст и споделил с него царската власт.[103]

След като защитава своята легитимност, императорът двусмислено загатва, че не толкова царското достойнство на Симеон I (само по себе си лишено от стойност без признанието на Византия), а присвоената от него титла „василевс на ромеите" е пречка за сключването на мира: „ние писахме не за това изобщо да не се наричаш цар, а за това, че се пишеш цар на ромеите, тъй като ти в своето отечество можеш да правиш каквото искаш. Обаче ако трябва право да говорим, то и там не [можеш]. Понеже откъде би ти се дало такова име?... Па и как може да има двама царе, както ти напразно се силиш, които се различават по род, различни са по нрави и се надпреварват по царско достойнство? "[104]

[101] Th. Daphnop. Corresp. № 5. 138–143, p. 67 (ГИБИ IV, 304).

[102] Th. Daphnop. Corresp. № 5. 158–159, p. 67 (ГИБИ IV, 305).

[103] Th. Daphnop. Corresp. № 6. 35–54, p. 71–73 (ГИБИ IV, 306–307).

[104] Th. Daphnop. Corresp. № 6. 69–72, 78–79, p. 73 (ГИБИ IV, 307–308).

Последвалият наскоро катастрофален провал на българския поход срещу Хърватското кралство, чиято първоначална цел най-вероятно е била завладяването на някои относително слабо защитени византийски крепости в Далмация [Goldstein 1995, 290], потвърждава мнението на Роман Лакапин, че България вече не представлява сериозна военна заплаха за империята. Смъртта на Симеон I († 27. V. 927 г.) бележи края на провежданата от него експанзионистична политика и създава предпоставки за мирно уреждане на българо-византийските отношения.

3. Имперската идея на Симеон I в контекста на старобългарските оригинални и преводни книжовни паметници от епохата на *Златния век*.

Направеният обзор върху развитието на взаимоотношенията между Симеон I и Византия свидетелства за това, че след 893 г. в България постепенно съзрява една специфична имперска доктрина, чието утвърждаване от 913 г. насетне става основна цел на българската външна политика. Тук ще се постараем да разгледаме източниците и дълбоката същност на тази доктрина в контекста на проблема как първият цар на българите копира, „трансплантира" или трансформира на българска основа библейските и византийските идеологически образци и модели.

Отговорът на тези въпроси следва да се търси в оригиналната и преводната старобългарска литература от епохата на *Златния век*, доколкото мащабната творческа и преводаческа дейност на писателите от Преславския книжовен кръг (Йоан Екзарх, Константин Преславски, Тудор Доксов, презвитер Григорий и др.), е вдъхновявана, организирана и направлявана от самия Симеон I (разбира се, оттеглилият се от светския живот Борис I – Михаил също е оказвал определено въздействие върху развитието на културно-политическия живот на страната до своята смърт през 907 г.).

Ако се пренебрегнат дълбоко идеологизираната културна политика, високите интелектуални качества и дълбокото лично благочестие на Симеон I, твърде уместно би прозвучала ироничната забележка, отправена му от Роман I Лакапин по повод неговото царско достойнство:

„Понеже откъде би ти се дало такова име? От прадедите ли? Но ти сам всичко знаеш. А [може би] от узурпация или завладяване на земя и от нарушение на клетвени задължения? Това не е царско достойнство, а алчност. Знай и това, че извършеното със сила не остава завинаги. Така не може, не може, дори и да се стремиш и силиш, да се накичиш като гарван с чужди пера, които, след като изпаднат подир малко, ще покажат наяве званието, което по род ти принадлежи, и съвършенно ще покажат изкуствеността на твоите замисли."[105]

Като оставим настрана реториката и претенциите за изключителност на византийския василевс, това послание поставя някои въпроси, които наистина заслужават внимание. Преди всичко, трябва да се има предвид, че формирането на политическата програма на Симеон I става в контекста един продължителен и противоречив процес по преосмислянето на въпроса за ролята и мястото на българския народ и неговата държава в световната история, а заедно с това – и на проблема за международно-правния статут, титуларното достойнство и мисията на българския владетел в християнския свят.

Както вече бе показано, възкачването на Симеон I на българския престол става при твърде специфични обстоятелства, които поставят под съмнение както легитимността, така и личното благочестие на новия владетел. От една страна, детронирането на Владимир – Расате влиза в противоречие с българските традиции за наследяване на властта „от баща към син". От друга страна, Симеон е принуден от ситуацията да отхвърли своя монашески обет, което го компрометира в очите на Църквата.

Събитията обаче се развиват така, че новият княз успява бързо да се утвърди на престола. След като умиротворява България, създава условия за окончателното налагане на славянския език в богослужебната практика на Българската църква, разправя се с нашествието на унгарците и приключва победоносно първата си война с Византия, Симеон I е считан от своите поданици за Божи избраник и за най-велик от владетелите на българския род.

Старобългарският автор, съставил около началото на X в. известния цикъл от сказания за чудесата на св. Георги, представя дет-

[105] Th. Daphnop. Corresp. № 6. 71–78, p. 73 (ГИБИ IV, 307–308).

ронирането на Владимир – Расате като дело, извършено от Симеон с благословията на Бога и на княз Борис – Михаил.[106] Издирениият напоследък неизвестен фрагмент от текста на това произведение показва, че анонимният автор придава изключително значение на Симеоновия триумф над унгарците (подразбира се – и над Византия), като адресира към българския владетел един месианистично обагрен псаломен текст (Пс. 109:1):

„Чуй, Климент, след това княз Симеон ще победи враговете си със силата Христова, <и ще ги стъпче под нозете си, и толкова ще го прослави Бог, както никого [другиго] от българския род.>“[107]

Очевидно е, че така реконструираният текст съдържа не само възхвала на военните победи на Симеон I, но утвърждава и неговата специална връзка с Бога в плоскостта на идеята за царя – свещенослужител по чина на Мелхиседек [Rook, 2000]. Посредством изпълнената с месианистични внушения възхвала на княза, анонимният автор възвеличава и подвластния му народ, удостоен от Бога с владетел, по-велик от всички негови предшественици.

Направените през последните години открития в областта на ранната старобългарска химнография свидетелстват, че в редица свои произведения Климент Охридски отправя молитви за военните победи на българския владетел и за разгром на неговите врагове. Ето някои примери: „Висок и страшен е царят в Сион. И по цялата земя спасителят наш Христос сам възсия на земните като незалязваща светлина, Боже, и дава могъща победа на *верния наш княз*“; „Утвърди *верния наш княз*, като му даваш победи срещу варварите, бидейки всемогъщ, Владико“; „Изпепели, чиста, замислите на противните [ни] врагове, които безбожно нападат твоето стадо, господарке, като да-

---

[106] Кодов 1969, 143: „бы бл҃вение бжїе и михаилъ на сѷмеѡнъ. и прѣѣ столь сѣгнавь бра҃“.

[107] Ангелов 1978, 94; Турилов 1996, 96 (публикация на неизвестния фрагмент, който тук привеждам в скоби след публикувания от Б. Ангелов текст): „Слъıши же, Клименте, по семъ оуже оудолѣетъ Семіѡнъ кнз҃ь врагомъ своимъ силою Хв҃ою <и попрет я подножие ногама своима, и тако его Бог прославит, яко никого ж в роде Болгарсте>.“

деш победа *на нашия верен в Бога цар*"; „Приеми, господарке, молитвената песен, като покоряваш видимите и невидимите врагове, господарке, под нозете на *нашия цар*"и др. [Крашенникова 2000, 32–34, 36, 38]. В този контекст представлява интерес и поместената в едно анонимно *Похвално слово за Козма и Дамян* (считано от някои изследователи за произведение на Климент) молба към Христос за победа на „*правоверния в Бога самовластен цар наш.*"[108]

Налагането на идеята за царското достойнство на Симеон I следва да се разглежда в непосредствена връзка с тенденцията към осмисляне на мащабните промени в страната от края на IX в. като проява на Божието благоразположение към наскоро приелия християнската вяра български народ. Впрочем, принципният възглед, че Бог поставя достойни или недостойни владетели в зависимост от достойнствата или греховете на народа, е отразен ясно в *Симеоновия сборник*:

„Бог казва в Закона „ще ви дам князе според вашите сърца" [Срв. Иер. 3:15], за да се знае добре, че едни от князете и царете – като достойни за тази чест – са поставяни от Бога; други обаче, бидейки недостойни, са поставяни по Божие позволение или по негова воля, според недостойнствата на недостойния народ."[109]

Идеята за харизматичната власт на Симеон I над богоизбрания български народ намира отражение и в неговата кореспонденция с Николай Мистик – българският владетел се сравнява с Моисей[110],

[108] Клим. Охр. II, 61.

[109] Сим. сб. 1991, 386 (95в7–21): „Бо҃у въ номосѣ гл҃ющю· дамь въı кн҃зꙗ по ср҃цемъ вашимъ· да добрѣ и вѣдомо ꙗко wвѣи кнази и цр҃ие· акъı достоиньни такоꙗ чьсти поставлаѭтъ сѧ отъ бо҃· ови же пакъı недостоиньни соуште· противоу достоиньномъ людьмъ· тѣхъ недостоиньствꙋ· по бж҃иѭ попоущтениѭ· или хотѣниѭ поставлаѭтъ сѧ·"; Anast. Sin. Quaest., 475 B-C: „Τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ νομῳ λέγοντος· Δώσω ὑμῖν ἄρχοντας κατὰ τὰς καρδίας ὑμῶν, εὔδηλον, ὅτι οἱ μὲν τῶν ἀρχόντων καὶ βασιλέων, ὡς ἄξιοι τῆς τοιαύτης τιμῆς, ὑπὸ Θεοῦ προχειρίζονται· οἱ δὲ πάλιν ἀνάξιοι ὄντες, πρὸς τὸν ἀνάξιον λαὸν, τῆς αὐτῶν ἀναξιότητος, κατὰ Θεοῦ συγχώρησιν ἢ βούλησιν προχειρίζονται."

[110] Nich. Patr. Lett. № 25. 67–74, p. 176 (ГИБИ IV, 276): „Писмото ти, богочтими ми сине, споменава за великия Моисей и това, което си написал, е написано в спомен за него. Но какво общо има твоето дело с Мойсея? Какви предсказания ти си получил от Бога? Где си ти видял Божата слава, която ти заповядва да правиш такива дела, каквито ти правиш? От какво робство, от какво зло си избавил Божия народ?"

което подсказва за стремежа му да прокара паралел между българо-византийските отношения от началото на X в. и конфликта на „Божия народ" (Израил) с неговите дотогавашния господари, нечестивите египтяни, чиято войска е погубена от Господ. Според старозаветната традиция, Моисей прекарва детството и младостта си в двора на египетския фараон (Изх. 2:1–15), ала се завръща при израилтяните, за да ги избави от египетското робство и да ги поведе към обетованата земя. Поставено в плоскостта на парадигматичния конфликт „Израил" – „Египет", учението на Симеон в Константинопол, завръщането му в родната страна и издигането му за владетел на българите добива дълбок провиденциален смисъл.[111]

Възгледът за богоизбраната власт на мъдрия и благочестив княз Симеон I, съзрял в контекста на неговото военно и идеологическо единоборство с византийските василевси, намира израз в съпоставката между българския владетел и царя-псалмопевец Давид. Характерен пример в тази насока представлява едно изброяване на мъдрите царе, чийто старобългарски произход неоснователно се поставя под съмнение: „а това са мнозината царе, които бяха мъдри и написаха много книги... а българският цар Симеон написа много книги и като цар Давид свиреше на златни струни, и повече от всичко обичаше книгите."[112]

Макар на преден план тук да са изведени мъдростта и книголюбието на български цар, мотивът за „златните струи (струни)" напомня как изгубилият Божието благоволение цар Саул преставал да буйства, щом чуел музиката на Давид – новия Божи избранник, помазан вече от Самуил, към когото впоследствие преминала царската власт над Израил (1 Царств. 13:23).

Приведените примери подсказват за живия интерес на Симеон I и на старобългарските книжовници от епохата на *Златния век* към

---

[111] Интересното тълкуване на този сюжет е поместено в Симеоновия *Златоструй*. Моисей може да наследи царската власт на Египет, но я отхвърля и отива при „онези, които бяха в калта", за да им служи като на господари – вж. по-долу.

[112] Яцимирский 1906, CIV: „а се мнѡзи цр҃іе мѫдри бѣшѧ. и книгы мнѡгы исписаше... а сѵмеѡ цр҃ь блъгарскы исписа мнѡгы книгы. и ꙗко дв҃дъ цр҃ь на ѕлаты строѹи игрꙋаше. и книгы паче вс҃е любѣаше". Срв. Рождественская 1997 (поддържа тезата за руския произход на текста).

фундаменталните въпроси за теорията на властта и управлението, образа на идеалния владетел и неговите библейски[113] и римо-византийски парадигми – интерес, напълно обясним в контекста на културно-политическия възход на страната от началото на X в., позволил на българския владетел да търси признание за своята нова титла *цар/василевс (на българите)*, а впоследствие – да претендира дори за титлата *василевс на ромеите*.

Интересно свидетелство за зараждането на възгледа, че политическото могъщество и високите лични достойнства на Симеон I му позволяват да се съизмерява с византийските императори – носители на върховната власт в християнския свят, представлява прокарваната в някои преводни трудове на старобългарски книжовници равнозначност между титлите „василевс" и „княз".[114] Без да се абсолютизира значението на този факт, следва да се отбележи, че той хармонира с формиралия се още през езическата епоха възглед за политическата равнопоставеност на българските владетели с василевсите на ромеите. Наред с това, не бива да се забравя, че в своите контакти с Папството княз Борис I – Михаил е назоваван „rex Bulgarorum" [Ба-

[113] Напоследък в българската историография се появиха редица тълкувания върху старозаветните образци на владетелско поведение, оказали влияние върху Симеон I. Вж. по въпроса: Рашев 2004 (с подробен обзор на литературата).

[114] Доколкото въпросът изисква специално проучване, ще се ограничa само с някои примери за предаването на „βασιλεύς" с „кънязъ" в старобългарски преводни или компилативни текстове, създадени около края на IX – X в.: Io. Damasc. Ekth. III, 72 (320 b); ЙЕС, 168 (за гръцкия източник на този пасаж: Keipert 1974, 362); Супр. сб. I, 457 (л. 219. 29–30); Изб. 1076, 296. 4–5 (л. 73об), 335. 12 (л. 141), 674. 8 (л. 262об), 675. 2 (л. 263). За едно предване на „ἄρχων" с „цѣсаръ" в ПЖК вж. Пикио 1993, 450–452. Дори и тези предварителни наблюдения ми позволяват да не се съглася с някои автори, които смятат, че старобългарските преводачи предават с „кънязъ" само „ἄρχων", а релацията „кънязъ" – „βασιλεύς" се появява в Киевска Русия през XI в. (Алексеев 1996, 290; Алексеев 1999, 92: „Эта лингвистическая особенность... может быть объяснена только из восточнославянской политической ситуации, где лицо, стоявшее во главе государства, носило титул князя"). Не е отчел старобългарския произход на част от цитираните от него като „руски" материали и В. Водов (Vodoff 1978). Общо за произхода и значението на титлата „цѣсаръ": Бакалов 1995, 155–159; Цибранска-Костова 2000, 81–82; Джираудо 2000, 17–24; Билярски 2002, 29–30.

калов 1995, 144–145] – както вече беше показано, от посланието на Людовик II до Василий I може да се заключи, че това титуларно достойнство в очите на Запада е преводимо на гръцки като „βασιλεὺς Βουλγάρων".

С оглед на маркираните проблеми, тук ще бъдат разгледани някои оригинални и преводни текстове от епохата на *Златния век*, които свидетелстват (1) за политическите и идеологическите измерения на интереса на старобългарските автори към световната история; (2) за някои общи представи относно властта и царското достойнство, намерили отражение в старобългарския сборник *Златоструй*, съставен от самия Симеон I; (3) за възвеличаването на Симеон I в *Шестоднева* на Йоан Екзарх; (4) за отношението на българите спрямо Византия в контекста на възгледа за редуването на световните царства и идеята за есхатологичната мисия на Римската империя; (5) за старобългарския превод на *Изложение на поучителни глави към император Юстиниан* от дякон Агапит като източник на представата за „идеалния цар" в Преслав през управлението на Симеон I.

Целта ни е да представим на базата на конкретен изворов материал съзряването на двете централни идеи, които доминират в политическата мисъл през епохата на *Златния век*: (1) за българското царство, чрез което българите следва да заемат своето заслужено високо място в семейството на християнските народи; (2) за Симеон I като въплъщение на идеала за съвършения цар-философ, избран от Бога да поеме властта над Ромейската империя.[115]

[115] Интерес в този контекст представляват някои обобщения на Д. Поливянни, които добре очертават трите основни източника на българската политическа мисъл от края на IX – нач. X в.: „Содержанием Симеоновой эпохи стало создание основы средневековой болгарской культуры через сложный синтез кирилло-мефодиевской культурной модели с ее идеей расширения равноправных христианских народов за счет нового славянского сегмента, византийских представлений о христианской ойкумене, возглавляемой императором и духовно окормляемой вселенским патриархом, и болгарских идей о законности власти государей Плиски (с 893 г. – Преслава) над частью балканских владений империи" (Полывянный 2000, 59).

3. 1. История, традиция и легитимност: политически измерения на интереса към миналото в старобългарската литература от края на IX – началото на X в.

Разгледаният вече стремеж на Йоан Екзарх да представи родово-династическата приемственост на българските владетели и спазването на определен ред при наследяването на властта като продължение на древни политически традиции представлява характерен пример за дълбоко идеологическото съдържание на присъщия за преславските книжовници интерес към световната история. Преплетени неразчленимо в колективното съзнание, историята на народа и на управлявалите го владетелски династии символизират узаконеното от времето право на българите да съществуват като обособена народностна общност със свои обичаи, закони, култура; наред с това, те легитимират властта на българските господари като потомци на могъщи древни владетели и като продължители на политически традиции, възникнали векове преди основаването на Дунавска България.

Неслучайно патриарх Николай Мистик подчертава в своите послания до Симеон, че сам „Бог е дал на всеки един народ както място, така и почести и звания, и ония, които се задоволяват с дадените от Бога почести, те се запазват, а онези, които пренебрегват Божиите дарове и почести и упорито сами настояват да придобият нещо повече, те, ако и да им се струва, че за малко време са се възвеличили, обаче не след много веднага падат сред всички".[116]

Същинския си възглед за установеното от Бога място на българите Николай Мистик обаче разкрива само веднъж. След поражението на византийските войски край Ахелой на 20. VIII. 917 г., изплашен от българското настъпление към Константинопол, патриархът припомня на Симеон напразните обсади на имперската столица от страна на перси, авари и сарацини, като изрично подчертава неуспеха на аварите: „Но и преди тях [персите – бел. А. Н.] аварските племена, от които, нека думите ми никак да не те обиждат, сте издънка и бяхте

[116] Nich. Patr. Lett. № 8. 65–70, p. 48 (ГИБИ IV, 204).

техни роби и бежанци, извършваха нападения до стените на този велик град; но те погинаха и не съществуват даже и следи от тяхното племе, а пък този град се украсява с отколе падналата му се слава и царска власт".[117]

Макар в случая да загатва за участието на българи в аварските войски при обсадата на Константинопол през 626 г., Николай Мистик явно познава и хрониката на патриарх Никифор, където създаването на т. нар. „стара голяма България" се свързва с бунт срещу властта на аварите – сведение, което не се потвърждава от други исторически извори.[118] Като „припомня" за „робския" произход на българите, патриархът на практика оспорва легитимността на Симеон I, доколкото самата поява на българския народ е резултат от незаконния акт на бунт срещу неговите дотогавашни господари. Така, от гледна точка на Николай Мистик, Симеоновият стремеж към императорската власт над ромеите е обречен на неуспех не само поради провиденциалната мисия на Византия като единственото неразрушимо царство, установено от Бог на земята[119], но и поради исторически предопределеното ниско положение на българския народ.

Възгледите на патриарха са показателни за традиционното византийско пренебрежение към българите, чиято по-стара история е разглеждана в Константинопол като лишена от блясък и достойнство. На фона на императорите от Македонската династия, които извеждат своя произход от древния царски род на Аршакидите, българските владетели си остават в очите на византийците пришълци и натрапници[120], предводители на един „новопоявил се" и „нечист" народ[121] от варвари-скитници, обречени след своето покръстване да възприемат

[117] Nich. Patr. Lett. № 10. 33–39, p. 48 (ГИБИ IV, 217).

[118] Редица съвременни изследователи смятат, че Никифор е допуснал грешка и под „авари" в случая следва да се разбират западните тюрки: Новосельцев 1990, 75; Божилов, Гюзелев 1999, 74–76 и др. Достоверността на това сведение се отстоява у: Бешевлиев 1984, 39, 42; Golden 1992, 244–245.

[119] Nich. Patr. Lett. № 25. 105–111, p. 178 (ГИБИ IV, 277).

[120] Срв. Th. Daphnop. Corresp. № 6. 51, p. 73: „ξένος καὶ ἀλλότριος" (ГИБИ IV, 307).

[121] Николов 1997, 97; Ангелов 1999, 58, 131; Николов 2000б.

начина на живот и върховната власт на ромеите.[122] Този възглед е изразен в словото, което Никифор Фока (963–969) произнася през 965 г. пред пратениците на цар Петър, дошли да получат дължимия от империята ежегоден данък. Като изтъква, че е позорно за ромеите да плащат като роби данък на един „*беден и при това нечист скитски народ*“[123], императорът се обръща към своя баща с думите: „Какво означава събирането на този данък, който мизите изискват от ромеите? Да не си ме родил роб, без сам да знаеш? И аз, светейшият ромейски император, да бъда подвластен на *най-бедния и мръсен народ*, като му плащам данък.“[124] След това българските пратеници са набити, а императорът отправя предупреждение към цар Петър: „така ще се научиш *ти, трижди роб по прадеди*, да признаваш за господари ромейските владетели, а не да искаш данък от тях като от роби.“[125]

От друга страна, към края на IX в. българите са убедени в своите исторически права върху завладените от техните предци земи на Балканския полуостров. Както отбелязва арабският историк Ал-Табари, когато византийците били разгромени през 896 г. и войските на Симеон I достигнали до стените на Константинопол, българският владетел („царят на славяните“) заявил пред дошлите при него с предложение за мир пратеници на Лъв VI: „Тази страна е царството на моите бащи и аз не ще се изтегля [оттук], докато един от двама ни не победи другия.“[126] Три десетилетия по-късно Симеон I отново изтъква историческите права на българите върху завла-

[122] Срв. Leon. imp. Tact. XVIII. 61, 960 D (ГИБИ IV, 170): „Такива са [нравите] на турките, които се различават от българите само по това, че последните са възприели вярата на християните и малко са се приближили към ромейските нрави, загубвайки заедно с неверието си и дивотията и скитнишкия начин на живот.“

[123] Leo Diac., 61. 19–20: „ἔθνει Σκυθικῷ, πενιχρῷ τε τὴν ἄλλως καὶ μιαρῷ“ (ГИБИ V, 246).

[124] Leo Diac., 61. 19–20: „ἔθνει πενεστάτῳ καὶ μιαρῷ“ (ГИБИ V, 246).

[125] Leo Diac., 62. 7–9: „ὡς μάθῃς, τρίδουλος ὢν ἐκ προγόνων, δεσπότας τοὺς Ῥωμαίων ἡγεμόνας ἀνακηρύττειν, οὐχ ὡς ἀνδράποδα τούτους φόρος αἰτεῖν“ (ГИБИ V, 243).

[126] Петров, Гюзелев 1978, 205–206. Вж. също Ангелов 1988, 109–110.

дените от тях византийски територии на Балканите в свое писмо до Роман Лакапин: „разсъждаваш в писмото си до нас, че Доростол и другите места, указани от тебе в писмото ти, са били под властта на предишните императори, а сега, когато ти ги владееш, не ни се струвало тежко, защото ние сме били свикнали с това, и че ако бяхме ти дали тъй наречените от теб „мандри", то ние можем да забравим и тях, както и ония."[127]

Традициите на българската държавност и силата на историческа памет за могъществото и древния произход на българския народ, култивирани от езическите предшественици на Борис I – Михаил и Симеон I, са твърде силни, за да избледнеят и отстъпят така лесно пред римо-византийската концепция за световната история.[128] Лапидарните прабългарски надписи и живата устна историко-легендарна традиция на българите несъмнено са били един своеобразен ориентир и мерило в работата на преславските книжовници.

Недвусмислено свидетелство за това представлява обстоятелството, че всички известни досега преписи от *Именника на българските ханове* са поместени като своеобразно продължение на славянския превод на библейските книги Царства в състава на познатата единствено по руски преписи хронографска компилация *Елински и римски летописец – I.* Доколкото двете редакции на тази компилация[129], а вероятно и т. нар. *Архивски хронограф*[130], отразяват частично съста-

[127] Th. Daphnop. Corresp. № 5. 116–121, p. 65 (ГИБИ IV, 303).

[128] Според точния израз на Д. Поливянни, новопокръстените българи възприемат сакралната история на човечеството с нейното „светско продължение" – историята на сменящите се едно друго царства, „но не скъсват и със собственото си историческо минало, което има съществено значение за развитието на етническото самосъзнание и на държаваната идеология" (Полывянный 1998, 86). Срв. Литаврин 2002, 176.

[129] О. Творогов смята, че двете редакции на *Елински и римски летописец* представляват две отделни преработки на една изгубена *архетипна редакция* на текста (Летописец 2001, 120–123). Особено интересно е предположението на автора, че встъпителната част на *Елински и римски летописец I* (която се състои предимно от извлечения от хроники и от Библията, и завършва с *Именника*), може би е попаднала в състава на *архетипната редакция* „като цялостен фрагмент от друг източник" (Летописец 2001, 123).

ва на недостигнал до нас старобългарски хронограф, съставен през X в., поместването на *Именника* непосредствено след IV *Царства* явно е извършено още в този архетипен български текст, деформиран и прередактиран в по-късната руска ръкописна традиция.[131] По замисъла на българския книжовник, началото на българската държавна традиция, а оттам – и появата на българите като народ, трябва да се свържат със събитията около нашествието на цар Навуходоносор в Юдея, превземането на Йерусалим (587 г. пр. н. е.) и Вавилонския плен.[132]

С основание в историография се отбелязва, че *Именника на българските ханове* представлява едновременно и владетелски списък, и своеобразна кратка хроника с дълбоко политическо съдържание [Каймакамова 1997, 31]. Интересът към този текст в Преслав е напълно обясним в контекста на идеологическите търсения на Симеон I и близките до него старобългарски творци. Не бива да забравяме също, че в ранносредновековна Европа владетелските списъци и родословия се радват на изключителна популярност [Dumville 1977].

---

[130] Описание на ръкописа: Жучкова, Мошкова, Турилов 2000, 357–361 (с подробна библиография).

[131] Горина 1991; Горина 1995; Полывянный 1998, 88–89; Горина 2002. Вж. също Горина, Л. Болгарский хронограф и его судьба на Руси. С., 2004 /под печат/. Съществуват редица неясноти около славянския превод на *Царства*. Л. Горина смята, че преводът е изготвен от преславския книжовник презвитер Григорий по заповед на княз Симеон I. И. Евсеев отхвърля връзката между славянския превод на *Царства* и приписката на Григорий, която свързва с изготвянето на старобългарския превод на Моисеевото *Осмокнижие*, що се отнася до *Царства*, авторът смята, че езикът на този превод заема промеждутъчно положение между „методиевите" и „симеоновите" библейски преводи (Евсеев 1902). Към наблюденията на И. Евсеев се присъединява А. Алексеев, който е склонен да отнесе *Царства* към „методиевите" преводи, но отчита и регистрираните в техния текст „лексикални българизми" (Алексеев 1999, 155–159, 167–168). Д. Дунков не изключва възможността отделни части от *Царства* да са преведени не от Методий, а в края на IX – началото на X в. от старобългарски книжовници, които са допълнили осъществения по-рано непълен Методиев превод (Дунков 1991, 35–37). Подробен обзор на най-новите проучванията върху славянския текст на *Царства* вж. у: Славова 2002, 109–112.

[132] Срв. Каймакамова 1990, 65; Каймакамова 1997а, 198–201; Билярски 1999; Горина 2002, 156–157.

Генеалогиите на варварските крале са използвани като могъщо идеологическо средство за утвърждаване както на „харизмата" на владетеля, така и на династическите традиции, които укрепват връзката между кралската власт и народа [Ронин 1989, 68].[133] Като характерен пример за включването на някои езически елементи в официалната династическа идеология могат да бъдат посочени генеалогиите на бележития Симеонов съвременник, англосаксонския крал на Уесекс Алфред Велики (871–899), в които сред предците на владетеля е поставен бог Один.[134]

В този контекст е уместно да се припомни, че в историографията отдавна съществува хипотеза, според която папа Николай I, в отговор на искането на Борис I – Михаил да получи християнски „светски закони"[135], изпратил в Плиска сборник със законите на лангобардските крале.[136] Ако това е така, то князът-покръстител вероятно е имал възможност да се запознае с владетелския списък, поместен от крал Ротари (636–652) в предговора към неговия едикт от 643 г. – първия писан закон на лангобардите. Сходството между този списък и *Именника* е очебийно – Ротари изброява управлявалите до него шестнадесет крале, като посочва родовата принадлежност на всеки от тях; единственият владетел, комуто се отделя специално внимание, е Албоин (565–572), довел „с Божията сила" своя народ в Италия.[137]

Сравнението между владетелските списъци на българите и лангобардите подсказва, че сред управляващите елити на тези две „варварски общества", изградили своите държави върху територии на някогашната Римска империя, съществува силен стремеж към под-

[133] Срв. Хорошкевич 1975 (неизвестно защо обаче авторът назовава на с. 118 българския цар Калоян „византийски император").

[134] Dumville 1977, 77–79; Keynes, Lapidge 1983, 67; Scharer 1996. Интересен паралел между културната политика на крал Алфред и цар Симеон I е направен у: Gjuselev 1973, 91–92; Стефанов 2000.

[135] Nic. I ep. 99, cap. XIII, 575. 10–15 (ЛИБИ II, 77).

[136] Conrat 1891, 17–18, 52; Dvornik 1948, 114. Сериозни възражения срещу тази хипотеза вж. у: Paradisi 1967. Срв. Ullmann 1975, 72, n. 1.

[137] Edict. Roth. Prologus, 1–2. Общо върху едикта: Dumville 1977, 94.

чертаване на техните собствени, неримски политически традиции, към поддържане на едно неримско политическо самосъзнание [Harrison 1998, 242–243].

През втората половина на IX в. българите са изправени пред въпроса как да съотнесат своето езическо минало с новата си християнска идентичност. И ако княз Борис I – Михаил само загатва пред папа Николай I своето желание да отправя молитви към Христос за починалите си предци-езичници[138], то поместването на *Именника* като допълнение към старобългарския превод на свещения библейски текст само няколко десетилетия по-късно издава, че Симеон I е свободен от присъщите на неговия баща-покръстител исторически комплекси и прекомерна предпазливост.

Състоянието на проучванията върху преводните и оригиналните паметници на старобългарската литература днес ни позволява да преосмислим някои разпространени в историографията възгледи, сумирани от Р. Браунинг: представата на прабългарите за собственото им минало не намира пълноценно литературно въплъщение и е позната, като оставим настрана малобройните надписи на гръцки език, единствено по загадъчния *Именник*. „Традициите, отразени в Именника, сигурно са били преправяни по начини, които е трудно да се определят, но те не са били християнизирани, дори посредством някаква банална хронологическа връзка, което би било твърде лесно. На практика, българите възприемат на готово византийската картина на миналото, и то в големи подробности“ [Browning 1975, 183].

На първо място, авторът пропуска обстоятелството, че *Именника* ни е познат именно по негов старобългарски превод, чието възникване следва да се отнесе към епохата на Симеон I [Дуйчев 1981, 13; Литаврин 2002, 163, 176]. Каквото и да визира изтъкнатият византолог под „християнизиране“, поместването на това произведение в контекста на събития от библейската история несъмнено представлява елемент от целенасочена книжовна дейност, свързана с преосмислянето на въпроса за най-древното българско минало. Самото отсъствие на опит за приравняване на датите от прабългарския кален-

[138] Nic. I ep. 99, cap. LXXXVIII, 596. 10–13 (ЛИБИ II, 117).

дар към датировките според годината от сътворението на света, индикта или годините от управлението на съответните императори допълнително подкрепя тезата за появата на *Именника* във вида, в който ни е познат днес, именно около края на IX – началото на X в. Както показва известната приписка на Тудор Доксов от 907 г.[139], по това време прабългарският календар все още е познат, а вероятно и употребяван в Преслав. Успоредяването на прабългарското летоброене с използваните в християнския свят хронологически системи едва ли представлява актуален проблем за старобългарските книжовници от епохата на *Златния век* – още в Чаталарския надпис на Омуртаг от 822 г. е засвидетелствана паралелна употреба на датировка „по български" (βουλγαριστὶ σιγορ ελεμ) и „по гръцки" (γρικιστὶ ἰνδικτιόνος ιε') [Бешевлиев 1992, 216]. Употребата на прабългарското летоброене половин век след покръстването, следователно, е израз на преклонение към българските народностни традиции, които не влизат в разрез с християнските чувства и вероизповедни норми.

Дори през XI в., според свидетелството на *Българския апокрифен летопис*, сред българите е запазен сравнително ясен спомен за създателя на тяхната държава Аспарух („Испор цар") [Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996, 196], което подсказва, че византийските представи за световната история едва ли са възприети „наготово" и „изцяло" по описания от Р. Браунинг начин.

Интересът и преклонението към българското минало ръководят ок. 893–894 г. Константин Преславски при съставянето на неговите *Историкии* – той не пропуска да включи в това произведение споменаване за гибелта на император Никифор I при похода му България: „ѥго же оубиша въ блъгарѣхъ. мца июна въ кѕ." [Златарски 1923, 181]. Целта на книжовника тук несъмнено е да включи българския народ и държава в световната история [Каймакамова 1990, 67]. Особено впечатлява, че благочестивият писател счита за необходимо да упомене едно историческо събитие, което представлява най-ярък символ на яростния сблъсък между езическа България и Византийската

[139] Горский, Невоструев 1859, 32–33; Vaillant 1954, 6–7. Общо за приписката: Попконстантинов, Константинова 1984; Каймакамова 1990, 101; Трендафилов1992.

империя през управлението на Крум – основателя на династията, към която принадлежат Борис I – Михаил и Симеон I.

Преславските творци от края на IX – началото на X в. подхождат твърде внимателно при решаването на въпроса кои византийски съчинения върху световната история (като оставим настрана кратките хроники, които често представляват обикновени владетелски списъци) следва да бъдат преведени на старобългарски език. Многозначителен е фактът, че изборът им пада именно върху архаичната хроника на Йоан Малала, в която са изложени събитията от сътворението на света до управлението на император Юстиниан I (527–565).[140]

Издателят на превода В. Истрин смята, че с появата на писменост сред южните славяни естествено трябвало да възникне желание да се запознаят с историята на Византия. Авторът характеризира като неподходящ с оглед на това „желание" избора на Йоан Малала и подчертава, че неговата хроника е „по-скоро история на древността, отколкото собствено византийска история... събитията от византийската история са предадени в нея твърде накратко в сравнение с древногръцката история, която е изпълнена с различни баснословни сказания" [Истрин 1922, 409].[141]

Недоумението на руския учен е обяснимо с оглед на неговата презумпция за стремежа на българите около началото на X в. да опознаят именно византийската история. Но изборът на българските кни-

[140] Текстът, публикуван от В. Истрин между 1897–1914 г. на части в различни периодични издания, бе преиздаден през 1994 г. фототипно с някои ценни допълнения от М. Чернишева (Истрин 1994). Относно популярността на Малала и на някои други византийски хроники в средновековна България вж. също Славова 1994; Славова 1998; Славова 2002, 222–239. За интереса към труда на Йоан Малала в Преслав свидетелства и поместеният в най-стария препис (XII в.) на краткия *Златоструй* фрагмент от X книга на хрониката, при това – в превод, който е различен от публикувания от В. Истрин (Абрамович 1928; Истрин 1994, 399–401). Като сравнява старобългарските преводи на *Синайски патерик* и хрониката на Йоан Малала, М. Чернишева отбелязва: „переводческие приемы этих двух произведений настолько схожи, что у нас не остается сомнений в принадлежности их одному переводческому направлению" (Чернышева 1994, 67). Значението на старобългарския превод за реконструкцията на първоначалния текст на Малала напоследък подчерта С. Франклин в своята критична рецензия върху подготвеното от Й. Турн издание на гръцкия текст на това произведение (Franklin 2002).

[141] Срв. Franklin 1983, 514–515.

жовници сам по себе си свидетелства за техния интерес преимуществено към гръцко-римската древност, поставена в контекста и в пряка връзка със събитията от свещената библейска история. В своя труд Йоан Малала, макар и твърде еклектично, успява да обедини в едно почерпаните от античната митология и историография „баснословни сказания" с християнското нравоучение, „да прекрои античната история по библейска мярка" [Божилов 1995, 253] Благодарение на този автор, българското общество има възможност да усвои идеята за непрекъснатостта на историческия процес [Каймакамова 1990, 164–168] извън кръга на установилите се в по-късните паметници на византийска историография идеологически модели [Дуйчев 1981, 98].

Както видяхме, въпросът за династическото наследяване на властта е особено актуален в Преслав около края на X в. С оглед на това, трудът на Йоан Малала вероятно е предизвикал интереса на българските писатели и преводачи с приведените в него сведения за царете и царските династии, управлявали редица древни и по-нови народи.[142] Така хрониката се превръща в източник на исторически прецеденти, чрез които Симеон I и неговите висши сановници биха могли да отстояват една или друга теза при своите дипломатически контакти с Византия.[143]

Впрочем, образцов пример за значимостта на историческите аргументи в контактите на чуждите владетели с Византийската империя представлява кореспонденцията между Василий I и Людовик II от 871 г. Според византийския император, единствено на владетелите на Константинопол подобава да носят титлата „βασιλεύς". В своя отговор франкският император между другото подчертава, че владетели-

[142] Трябва да отбележим, че слабият интерес на Йоан Малала към историята на древногръцките полиси и на Римската република е свързан именно с неговия възглед за монархията като най-съвършена, образцова форма на обществено-политическо устройство (Буланин 1991, 42).

[143] Общо върху ролята на историческите аргументи в дипломатическите контакти на Симеон I: Ангелов 1988, 104–110 (в частност, авторът прави интересното предположение, че Симеон I е използвал в едно от своите писма до Роман I Лакапин пасаж от труда на византийския историк Менандър).

те на повечето народи са носили тази титла и призовава Василий I сам да се убеди в това, като разгърне историческите съчинения.[144]

Като вземаме предвид обстоятелството, че през 913 г. Симеон I изисква от регентството на малолетния Константин VII признание за новата си титла *василевс (на българите)*, едва ли от вниманието на преславските книжовници би могъл да убегне един интересен епизод от взаимоотношенията между Византийската империя и нейните източни съседи, описан в историческия труд на Йоан Малала. Според хрониста, през 522 г. владетелят на лазите Цафиос, който дотогава се намирал под върховната власт на персите, дошъл в Константинопол, бил коронясан за цар („βασιλεὺς Λαζῶν") от император Юстин I (518–527), приел християнството и се оженил за ромейка, след което се завърнал в страната си.[145] Йоан Малала подробно изброява владетелските регалии и одежди, дадени на царя на лазите от византийския император: римски царски венец; бяло копринено наметало; наместо багрена – бяла златоткана туника с малки закопчалки и с извезан образ на императора; бял стихар (туника), обшит със злато, със същото императорско изображение; червени обувки и колан, украсени с бисери.[146]

В V книга на хрониката, посветена на Троянската война, се съдържа и едно упоменаване за българите, което вероятно е било оценено високо в Преслав във връзка с желанието на книжовниците от епохата на *Златния век* да изтъкнат древния произход на българския народ. Според Йоан Малала, Ахил се присъединил към организира-

[144] Ludov. imp. ep., 386. 31- 387. 15.

[145] Io. Mal., 412. 16–413. 16. За описаното събитие: Chrysos 1978, 39–40; Chrysos 1992, 34; Scott 1992; Theophanes 1997, 258.

[146] Истрин 1914, 18. 13–26 (= Летописец 1999, 357): „Чафиwсъ, цр҃ь Лазєскь, ...вꙁыде къ Оустыаноу цр҃ю в Коньстантинь градъ, мола да поставит и цр҃а Лазомъ, да боудеть крт҃ыанъ. и поꙗ женоу Грикинѫ... юже поа с' собою въ свою ꙁемлю, поставленъ и вѣнчанъ ѿ цр҃а, носивь вѣнець Рѧмескъ цр҃ьскыи и wкрилъ бѣлъ весь свилень, имоущь въ багра мѣсто наоушивѫ ꙁлатѣ плоскѣ, и на тои ꙁастогы малы wрнегомь, wбраꙁомъ самого того, и стихарь бѣлъ парагоудиинъ, имѧщь ꙁлатомъ и оучищение, тѣмь же wбраꙁомъ цр҃а Иоустина. Сапоꙁи же его бѣша ѿ своеѧ емоу страны, черъвени с бисеры Прꙁскымъ wбраꙁомъ, такоже и поꙗсъ емоу съ бисеры." Превод: СБЛ Т. 3, 143.

ния от синовете на Атрей (Агамемнон и Менелай) поход срещу Троя, с войска от „три хиляди мирмидонци – назовавани така някога, а сега назовавани българи".[147]

Забележително е, че в старобългарския текст мирмидонците са наречени не само българи, но и хуни: „идѣ Атреевицема сии Ахилеоусъ, имыи вола своа, иже нарицахуса тогда Моурѣмидонесъ, нынѣ Болгаре и Оуннѹ, тысѹщи треми" [Истрин 1910, 6. 3–5].[148] Доколкото на друго място в гръцкия текст на хрониката се употребява съчетанието „хуни и българи"[149], изглежда твърде вероятно старобългарският превод да отразява по-точно първоначални облик на гръцкия оригинал, достигнал до нас в твърде деформиран и непълен вид.[150] Приведеното свидетелство показва, че още около началото на X в. българите се запознават с популярната сред византийските автори представа за техния хунски произход[151], която кореспондира с отразената в *Именника* генеалогична легенда за произхода на владетелския род Дуло от Атила – „Авитохол" (макар да не е известно как

[147] Io. Mal., 97. 19–21: „καὶ ἀπῆλθε μετὰ τῶν 'Ατρειδῶν ὁ αὐτὸς 'Αχιλλεύς, ἔχων ἴδιον στρατὸν τῶν λεγομένων Μυρμιδόνων τότε, νυνὶ δὲ λεγομένων Βουλγάρων" (ГИБИ II, 206). Представата за „мирмидонците-българи" намира отражение и у някои по-късни византийски автори (Moravcsik 1958, II, 207).

[148] К. Калайдович, който пръв въвежда в научно обръщение този текст (Калайдович 1824, 15, 127, 188), определя труда на Й. Малала като „Повест за разоряването на Троя", преведена на славянски по нареждане на българския княз Симеон от презвитер Григорий – една неточност, възпроизведена в редица по-късни изследвания (Дринов 1971, 69, 221; Иречек 1978, 91, бел. 45; Лев Диакон 1988, 211, прим. 32; Димитров 1995а, 123).

[149] Ioannis Malalae Chronographia, 402. 4 (ГИБИ II, 209).

[150] Така например, архим. Леонид твърди, че думите „нынѣ Болгаре и Оуннѹ" са добавени от старобългарския преводач на хрониката презвитер Григорий (Леонид 1889, 12). Според Л. Горина, този текст е могъл да бъде интерполиран в Троянската история на Малала най-вече от редактора на съставения в началото на X в. български хронограф (Горина 2002, 170). Малко вероятна е и тезата, че този пасаж „представлва по-късна интерполация, направена по времето, когато българите са живеели вече в Тесалия" (Ангелов 1981, 341; срв. коментара в ГИБИ II, 206). Вж. по въпроса също Николов 2004; Пеев, Д. За една глоса, отнасяща се до българите, в славянския текст на Юдейската война на Йосиф Флавий /под печат в сп. „Старобългарска литература"/.

[151] Обзор на изворите: Moravcsik 1958, II, 234.

точно е осмисляна тази легенда в Преслав). Що се отнася до проблема защо Йоан Малала идентифицира мирмидонците с българите (определяни в редица византийски извори като „скитски народ“[152]), обяснението несъмнено следва да се търси в контекста на античната представа за скитския произхода на Ахил, позната и на някои византийски автори.[153]

Направените дотук наблюдения свидетелстват, че старобългарските книжовници от края на IX – началото на X в. отделят голямо внимание на световната история. Разбира се, те не притежават необходимите познания, а вероятно и не изпитват потребност, да създадат оригинални исторически произведения, които биха могли да съперничат по мащаб с византийските хроники. Стремежът на тези книжовници е да подчертаят древния произход на българския народ и устойчивостта на неговите държавно-политически традиции, чието съхраняване укрепва авторитета на владетелската институция и позволява на християнска България – благодарение на придобитата с налагането на славянската писменост висока степен на духовна и културна самостоятелност – да запази своята независимост, извоювана от езическите ханове в хода на техните войни срещу Византия. Затова и самият Симеон I в едно свое послание до Николай Мистик отбелязва с нескрита гордост: „ние след подвизите на праотците и отците се ползваме от трудовете им.“[154]

[152] Moravcsik 1958, II, 280; Николов 2000б, 234–236.

[153] Leo Diac., 150. 4–8 (ГИБИ V, 269): „Ариан казва в своята „Обиколка“, че Ахил Пелеев бил скит от градчето Мирмикион, което се намира на Меотийското езеро. Той бил изгонен от скитите заради своята жестокост, свирепост и надменния си дух и след това се поселил в Тесалия.“ Вж. коментара към този пасаж в: Лев Диакон 1988, 210–211, прим. 31–33. Към това можем да добавим поместеното в старобългарския превод на Диалозите на Псевдо-Кесарий сведение, че жителите на о. Левка почитали като бог „бєѕгълавъ Ахилєа“ (Кристанов, Дуйчев 1954, 332)

[154] Nich. Patr. Lett. № 25. 77–78, p. 176 (ГИБИ IV, 276).

3. 2. Проблемът за властта и царското достойнство в Симеоновия Златоструй.

Трудно обясним е фактът, че съдържанието на уникалния сборник *Златоструй* – един от основните източници за идейния живот и политическата мисъл в България от края на IX – началото на X в. – остава неразкрито и на практика не е анализирано в научната литература.[155] Фактът, че подборът на текстовете, поместени в сборника, е дело на самия Симеон I, традиционно се привежда като аргумент за задълбочените интереси и за определящата лична роля на този в владетел в книжовната дейност от епохата на *Златния век*. Вниманието на изследователите обаче обикновено се изчерпва с наблюдения върху прочутия *Прилог от самия христолюбив цар Симеон*[156], както и с анализ върху състава, ръкописната традиция и езиковите особености на този огромен по своя обем паметник на старобългарската преводна литература.[157]

Като отчитам резултатите от досегашните проучвания върху сборника, възприемам възгледа, че познатите практически само по руски преписи пространна (137 слова) и кратка (81 слова) редакции на *Златоструй*, както и откритата от Кл. Иванова [Иванова 1976] отделна редакция, запазена в сръбски препис от XIII в., предават само частично (често – със съществени редакционни промени) първоначалното съдържание на съставения по волята на Симеон I обемист сборник.[158]

---

[155] Прави впечатление, че И. Дуйчев в своя панорамен обзор върху византийско-славянските литературни връзки дори не споменава за *Златоструй* – вероятно натрупаните в историографията противоречиви интерпретации са накарали бележития учен да се въздържи от коментар върху този литературен паметник (Дуйчев 1998, 87–110).

[156] Димитров 1980, 17–28; Тържество 1995, 17–18, 23–24 .

[157] Обзор на съществуващите мнения и на литературата върху сборника: Иванова 1985; Фомина 1987; Фомина 1993; Иоанн Златоуст 1998; Николов 2002.

[158] Thomson 1982, 45–48; Димитров 1995, 116–117. За един новооткрит сръбски препис (от третата четвърт на XIV в.) от кратката редакция на *Златоструй*: Флоря, Турилов, Иванов 2000, 154, прим. 1.

В своето филологическо изследване В. Малинин мимоходом прави някои общи, но твърде съществени наблюдения върху предназначението на *Златоструй* като тип книга и неговото идейно съдържание. Изследователят подчертава, че сборникът трябвало да осигури на новопокръстения народ назидателно домашно четиво, в което истините на вярата (догмите за въплащението, края на света и бъдещето въздаяние) се разглеждат от гледна точка на християнската нравственост. Наред с това, на пасомите се внушава строго подчинение към представителите на духовната йерархия, установена от Бога за спасение на хората – така съставителят на сборника отстоява авторитета на Църквата и нейните служители [Малинин 1878, 217–218].

В *Златоструй* обаче намират отражение и редица други проблеми, които вълнуват българското общество – въпросите за произхода на властта, за обществената роля на царската институция, за древните царе и за взаимоотношенията между държавната и църковната власт. Разбира се, в сборника не може да се търси единна, подредена и ясна политическа концепция – благодарение на своята своеобразна „калейдоскопична" структура, той отразява характерния за духовенството и особено за монашеството стремеж към поставане на светската власт в подчинение спрямо авторитета на Църквата.[159]

---

[159] Предложеният тук анализ се базира върху: 1./ най-ранния непубликуван препис от кратката редакция (КЗ) в руски ръкопис **РНБ F. п. I. 46** от XII в. (Каталог 1984, 113–116; Фомина 1993). Сърдечно благодаря на Д. Пеев, който ми предостави микрофилм от ръкописа. След приключването на работата ми върху настоящата книга текстът на този препис от КЗ бе издаден от Т. Георгиева (Златоструй от XII в. Увод и научно разчитане на текста Т. Георгиева. Силистра, 2003); 2./ Сръбски ръкопис **Хил. 382** от края на XIII в. (Богдановић 1978, 150–151; Matejic, Thomas 1992, 498); 4./ Сръбски ръкопис **Хил. 386** от последната четвърт на XIII в. (Иванова 1976; Богдановић 1978, 152; Matejic, Thomas 1992, 501); 5./ **печатното издание на кратката редакция** и на някои текстове от непубликуваната досега напълно пространна редакция (ПЗ) на *Златоструй*, във: Великия минеи-четии, собранныя всероссийским митрополитом Макарием. Ноябрь. Дни 13–15. СПб, 1899, 1184–1579 (оттук насетне – ВМЧ 13. XI. с указване на съответната колона). При цитирането на текстовете за удобство привеждам номера на съответното слово в КЗ и ПЗ (следвам описанието у: Thomson 1982, 6–37). Привлечени са също някои преписи на тектове от КЗ и ПЗ в: а./ сръбски ръкопис **НБС – Рс 26** от третата четвърт на XIV в. (Штављанин-Ђорђевић, Гроздановић-Пајић, Черних 1986, 45–52); б./ български ръкопис **РНБ – Гилъф. 34** от последната четвърт на XIV в. (Отчет 1869, 51–62).

3. 2. 1. Учението за божествения произход на властта.

Оформянето на християнския възглед за властта е сложен и противоречив процес, свързан с еволюцията на взаимоотношенията между Църквата и Римската империя. Но още апостол Павел, който – според църковното предание – загива при антихристиянските гонения на император Нерон (54–68), излага учението за божествения произход на властта и постулира подчинението спрямо властниците като неотменно задължение на всеки християнин (Рим. 13:1–7).

„Всяка душа да се подчинява на върховните власти, защото няма власт, която да не е от Бога; и каквито власти има, те са от Бога наредени. Затова, който се противи на властта, противи се на Божията наредба. А ония, които се противят, ще навлекат върху си осъждане. Защото началниците не са страшни за добрите дела, а за лошите. Искаш ли пък да се не боиш от властта, прави добро, и ще получиш похвала от нея; защото началникът е Божий служител, теб за добро. Ако пък правиш зло, бой се, защото той не напразно носи меч: той е Божий служител и отмъщава с гняв ономува, който прави зло. Затова трябва да се подчиняваме, и то не само поради страх от неговия гняв, но и по съвест. Затова и данък плащате; защото те са Божии служители, и с това именно служене са постоянно заети."[160]

Изключителното значение на този новозаветен текст в развитието на християнската концепция за властта прави напълно закономерно поместването на тълкуването на Йоан Златоуст[161] върху него в състава на пространната редакция на *Златоструй*, и при това двукратно – не само в пълен превод, но и в съкратен вид като част от компилативната еклога от Златоустови мисли „За началниците, влас-

[160] Вж. също 1 Тим. 2:1–2: „И тъй, моля преди всичко да се правят просби, молитви, молби, благодарения за всички човеци, за царе и за всички, които са на власт, за да прекарваме тих и мирен живот в пълно благочестие и чистота".

[161] Тълкуванията на Йоан Златоуст върху посланията на Павел са ценени високо през средновековието. Според преведеното на старобългарски около края на IX в. житие на светеца, той ги съставил под диктовката на самия апостол (VJChr. II, 288–316.).

тите и славата“[162]. Фрагмент от това тълкуване е поместен и в състава на *Симеоновия сборник* (*Изборник от 1073 г.*).[163]

„Нима всеки началник е поставен от Бога?“ – пита Йоан Златоуст и прокарва разграничение между властта (ἡ ἐξουσία) и властниците (οἱ ἄρχοντες), между политическата абстракция и политическата действителност [Богдановић 1964, 12]: „става дума не за всеки отделен началник, но за самата власт... Затова [апостол Павел – бел. А. Н.] не е казал, че няма началник, който не е поставен от Бога, но разсъждава изобщо за същността на властта“ [PG LX, 615].[164] Светецът подчертава, че безначалието е зло и води до безпорядък, а равенството – до раздори. Затова Бог е установил много видове власт и подчинение, които съществуват както сред безсловесните живи твари (пчели, жерави, овце, риби), така и в устройството на човешкото тяло, във взаимоотношенията между мъжа и жената, бащата и сина, стареца и юношата, свободния и роба, началника и подчинения, учителя и ученика [PG LX, 615].

Подчинението спрямо властниците представлява форма на подчинение към Бога и следва да се разглежда като задължение на всеки християнин. Сам началникът, дори и да не съзнава това, изпълнява

---

[162] ПЗ № 114 (НБС – Рс 26, л. 155 б): „начелникомъ бо повиноуѥи се. не начелникомь повинуѥт се. нь бѣи иже сиѧ оучакоположившомъ повинуѥт се. и не послоушаѥ и wтѣ сь бѫмь борит се. не бо ѥ власть ре аще не w бѣ. иже бо власти быти. и wвѣмь оубw влати. wвѣмь же wвладѣемомь быти. а не про бесчиниѣ всаноси се. ꙗко же вльнамъ само и wнамо народоу wносити се. бжиѥ прѣмоудро дѣло ѥ.“ (= PG LXIII, 696).

[163] Сим. сб. 1991, 390 (97в1-г16). Гръцки източник: Anast. Sin. Quaest, 480 C–481 A.

[164] Старобългарският превод на това слово (ПЗ № 43 – „От послания яже к римлянем. От слова 24“) не е публикуван. Данни за него вж. в: Иоанн Златоуст 1998, 43, № 91. Срв. Сим. сб. 1991, 390 (97в1–9, 20–25): „Не бо ѥсть власти рече• разѣ отъ бѣ• что глеши то всакъ ли властелаинъ о бѣ поставлаѥть сѧ• не о томь глеть ни о пособьнѣиихь кнѧзихъ слово ми ѥ нѣиѣ• нъ о самои тои вещи... сего дѣла и не рече не бо ѥсть кнѧза разѣ отъ бѣ• соуштаиѧ же власти отъ бѣ • въчиненꙋ сѫть...“; Anast. Sin. Quaest., 480 C – D: „Οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία, φησὶν, εἰ μὴ ἀπὸ Θεοῦ. Τί λέγεις; Πᾶς οὖν ἄρχων ὑπὸ Χριστοῦ κεχειροτόνηται; Οὐ τοῦτό φησιν, οὐδὲ περὶ τῶν καθ' ἕκαστον ἄρχοντα ὁ λόγος μοι νῦν, ἀλλὰ περὶ αὐτοῦ τοῦ πράγματος... Διὰ τοῦτο οὐκ εἶπεν. Οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία, φησὶν, εἰ μὴ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ· αἱ δὲ οὖσαι ἐξουσίαι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τεταγμέναι εἰσὶν.“

Божия закон, понеже защитава добродетелта и прогонва порока. Той е благодетел за хората, понеже се грижи за запазването на мира и общественото устройство.

„Защото чрез властите държавите получават неизброими блага; и ако бъдат отстранени, всичко би загинало, и нито градовете, нито селата, нито домовете, нито пазарът или нещо друго би оцеляло, но всичко би се обърнало наопаки, защото по-силните ще погълнат по-слабите... Затова те немалко допринасят за порядъка на днешния живот, като отблъскват с оръжие неприятелите, усмиряват размирниците в градовете, разрешават всякакви спорове. Затова не ми казвай, че някой злоупотребява с нещо, но погледни добрия ред на установеното, и ще видиш голямата мъдрост на изначално установилия това" [PG LX, 615–618].

Общият възглед за позитивната роля на властта в живота на обществото води Йоан Златоуст до извода, че властникът е опора на Църквата в нейния стремеж към разпространението и утвърждаването на християнския морал и ценности. „Виж: аз ти давам съвети относно целомъдрието, и той изисква от теб същото съгласно законите; аз те увещавам, че не бива да се стремиш към печалба и да крадеш, и той е поставен да бди за това като съдия... Значи, той двойно е достоен за уважение – и за това, че е изпратен от бога, и за това, че е призван за едно и също дело с нас... Затова този, който със страх и почести предразполага душите на хората, за да могат да възприемат словото на учението, справедливо е наречен Божий слуга" [PG LX, 616].

3. 2. 2. Парадигми на владетелско поведение: старозаветните царе и римските императори.

В *Златоструй* са поместени редица текстове, в които се излагат и тълкуват деянията на старозаветните царе и римските императори. Съдбата на всеки от тези владетели може да се разглежда като поучителна притча, която разкрива Божия промисъл, подтиква към подражание на добродетелта и предпазва от опасните изкушения на властта. Йоан Златоуст приема богоустановеността на царската институция, но не идеализира царете – той ги представя като несъвършени хора (някои – дори нечестиви), станали оръдия в ръцете на Бога.

Що се отнася до римските императори-езичници, често осъждани в християнската традиция като гонители на Църквата, в *Златоструй* е поместено сравнение между император Нерон и апостол Павел, подчинено на идеята, че царската власт стои неизмеримо по-ниско от благочестието на праведника.

„Седеше цар Нерон [облечен] в багреница и с царски венец на главата, а Павел стоеше [облечен] в дрипи и [окован] във вериги, а не с багреница и с венец. Но хората не се дивяха на Нероновата багреница и на венеца – защото често зли царе ги носят – но се дивяха на Павел, като казваха: „Велика е силата на този мъж! Макар и окован във вериги, без колебание говори пред царя."

Виждаш ли колко чудни са тук праведниците. Хвърли ми сега царската багреница, за да я стъпчат псетата и да я окалят свинете; хвърли ми дрипите на Павел, за да побягнат от тях бесовете, да се отворят очите на слепите."[165]

---

[165] КЗ № 81; ПЗ № 137 (Хил. 386, л. 168 б): „цр҃ь ахавь [всъщност, Нерон] сѣдѣше въ багрѣници. и вѣньць цр҃ьскы на главѣ его бѣше. павль же стоѩше въ прѣтициихъ и въ веригахъ. а не тако же въ багрѣници и въ вѣнци. нь не чюжаахоу се чеда тако нероновѣ багрѣници и вѣнцю. многации бо и зли цри и носетъ. нь павлоу се чюжахоу. глюще. ѡ великаѧ крѣпость моужа сего. въ веригахъ дрьжимь то оуже не соумне се глѣть противоу цр҃ю. видиши ли како ти правдивии ѯ҃ѣ чюдьнии сютъ. поврьзи бо ми нн҃ѣ цр҃ю багрѣницю. да ти ю пси попероуть и свинии ѡкалѩютъ. прьврьзи же ми прѣты павле. да ти ихъ бѣси побѣгноуть. слѣпыхъ ѡчеса ѡвр҃ьзоуть се." Срв. ВМЧ 13. XI., 1573. Пасажът представлява част от гл. 18 от поместената във всички познати досега редакции на *Златоструй* компилация „Из'боръ избраный Іоан'номъ Златоустыимъ и сказанъ въкратцѣ", чиито гръцки източници като цяло остават неидентифицирани. Наскоро обаче имах възможност да установя, че сравнението между Нерон и ап. Павел представлява кратък и доста свободен преразказ на последния раздел от IV слово на Йоан Златоуст върху 2 Тим. (PG LXII, 621–624).

[166] КЗ № 77 (РНБ F. п. I. 46, л. 63 б): „къто б҃годѣть имать от бг҃ • то никого же сѧ боить не г҃лю ѵл҃ка • нъ и самого диѧвола... [ВМЧ 13. XI. доб.: имѣша благодать] изл҃ити ѡ҆ бг҃ • ненавидими же бѣша ігѵптѧньми • нъ обаче вьсѣмъ прѣдолѣша • да о семъ оубо вьси потъщимъ сѧ • да бъіхомъ имѣли бл҃годѣть ѡ҆ бг҃ паче неже ѡ҆ ѵл҃къ" (= PG LXI, 14). Срв. ВМЧ 13. XI., 1550. В основата на тези Златоустови разсъждения лежи прокараният в Прем. 11–19 паралел между евреите и египтяните, където се осъжда и характерното за египтяните почитане на идоли и поклонение пред изображения на царе – богове (Прем. 14:11–20).

Като образец на владетелско поведение в *Златоструй* изпъква пророкът и законодателят Моисей. Според Йоан Златоуст, източник на властта не е почитта на хората, а Божията благодат, която се постига със смирение. Именно благодатта спасява народите и им дарява победи.[166] Доказателство за това е съдбата на Моисей, назован от Господ *най-кротък от всички хора* (Числ. 12:3). Дори когато небесното благоволение към него и народа на Израил било засвидетелствано недвусмислено посредством гибелта на преследващата евреите египетска армия във водите на Червено море, той си останал обикновен човек.[167]

Буди интерес екзегезата на Йоан Златоуст върху библейския текст, според който невръстният Моисей бил спасен от дъщерята на фараона и отраснал като неин син, преди да извърши убийство и да избяга от фараоновия гняв в Мадиамската земя (Изх. 2:1–15). За да изтъкне великата мъдрост, смирение и благочестие на Моисей, Йоан Златоуст сочи неговия отказ да стане цар на Египет и да приеме почести като Бог – той нехаел за царския дворец, не се интересувал от дом, храна и царски сан, а предпочел да се върне при своя страдащ народ („онези в калта“) и да го поведе по Божия воля.[168]

Богоизбраният владетел дължи всичко на Господ, а не на своя произход – затова от него се изисква съвършено благочестие и постоянство във вярата. Не случайно на няколко места в *Златоструй* се подчертава, че всички хора са равни пред Бога и той ще ги почете

---

[167] КЗ № 77 (РНБ F. п. I. 46, л. 63 в): „кротѣи бо бѣ вьсѣхъ чакъ • никъто же бо паче съмеренѣи того бъіеть • иже толикъ народъ • и цр҃а и воіа акъі моучъі въ мори потопи • и бмь послоушьствованъ бъіеть • іако іединъ от всѣхъ бѣ“ (= PG LXI, 14–15). Срв. ВМЧ 13. XI., 1550. Преводът силно съкращава оригиналния текст.

[168] КЗ № 77 (РНБ F. п. I. 46, л. 63 в): „тѣмже о цр҃ьстѣмь дворѣ [= τῶν βασιλικῶν... αὐλῶν] не брѣже • имьже съмѣренъ бѣ • коль велика бѣ моудрость оу него • іако ѡ домоу не роди ни ѡ пищи • ни о цр҃ьсцѣ санѣ • іако бози бо чьтоми соуть цр҃и ігуптаньми и поврьгъ цр҃ство ігуптьско [= καὶ αὐτὰ τῆς Αἰγύπτου ρίψας τὰ σκῆπτρα] • и примѣси сѧ къ соущиимъ въ бьрнии • ихъ же брѣжаахоу раби фараони • къ тѣмъ притече и паче вл҃дкъі [= τῶν δεσποτῶν] тѣхъ имѣаше“ (= PG LXI, 15). Срв. ВМЧ 13. XI., 1550–1551.

според делата, а не според сановете им.[169] Така, Саул, първият помазан цар на Израил, нарушил Божията заповед и Господ снел своето благоволение от него (1 Царств. 15). Тогава Бог избрал, а пророк Самуил помазал за цар Давид, който бил най-малък (осми по ред) син на баща си Иесей и пасял неговите овце (1 Царств. 16:1–13). В едно от словата, поместени в пространната редакция на *Златоструй*, Йоан Златоуст влага в устата на Давид молитва, в която свързва издигането на царя с неговата силна вяра в Бога: „Мен, човека земеделец, ме направи цар, и като цар ме постави за пророк, и направи да победя в битка – повалих Голиат. Не поради телесната [ми] природа, а поради силата на [моята] вяра се облякох в багреницата. [Ти] прогони другия и прие мен. Толкова [голямо] богатство ми даде."[170] За интереса на старобългарските книжовници към този пасаж свидетелства поместването му и в кратката редакция на сборника, като текстът е преработен с цел да изпъкне неговата основна идея: „Мен, селянина, – рече – направи цар, цар не поради телесната [ми] природа, а поради силата на [моята] вяра; и ме облече в пурпур. Изгони другия и прие мен, и ми даде голямо богатство."[171]

---

[169] КЗ № 46 (ВМЧ 13. XI., 1392): „Не по саномъ бо прѣд Богомъ человѣци честь пріимуть, но кождо по дѣломъ своимъ. Мы же за великыя саны и чести гор'кую муку имамъ пріяти" (= PG LX, 717); ПЗ № 81 и КЗ № 47 (ВМЧ 13. XI., 1689, 1396): „И человѣци бо простии, егда узрять злы своя дѣти, отмещуть и отъ рода отсѣкают; колми паче правдивии тогда [КЗ: егда узрят злы сущя своя дѣти, то не могуть ихъ изяти и судіинъ рукъ, то кол'ми паче правдивый Богъ]? Тѣм'же убо не надѣйся никто же пріати добра [КЗ: благыихъ пріати ти за родъ добръ, а самъ не сътворивъ ничесо же блага], аще и тмами правьдивы [КЗ: святыя] прадѣды имать."

[170] ПЗ № 9 (РНБ – Гильф. 34, л. 242а): „чл҃ка мл҃ сѫща ѕемедѣлца, цр҃ѣ сътворилъ еси. и цр҃ѣ бывша, прр҃ка поставилъ еси. и на брани побѣдити сътворилъ еси. голиѳ҃ѳ низложи, не естьствомъ тѣла, нѫ силѫ вѣры. въ багрѣницѫ wдѣахсѧ. иного изгна, и мене въведе. бwгатство дал ми еси толико" (= PG LV, 528–529).

[171] КЗ № 34 (РНБ F. п. I. 46, л. 133 а): „чл҃ка мл҃ сѫща польцинoу [= γεωργὸν] цр҃ѧ сътворилъ іеси • цр҃ѧ бывъша не іестъмъ телесе • нъ силою вѣръі въ багръ мл҃ облъкълъ іеси • иного изгъналлъ іеси • и мене въвелъ • и селико ми богатьство даллъ іеси." Срв. ВМЧ 13. XI., 1323. Върху този и някои други пасажи от *Златоструй*, свързани с царската институция, вж. някои наблюдения у: Георгиева 2003. От вниманието на авторката очевидна е убягнала моята работа, посветена на същата проблематика (Николов 2002).

На друго място в *Златоструй* Давид е представен като смирен грешник, който проси милост от Бога: „аз – царят на Израил – станах роб на похотта; макар и господар на многобройни войски, пленен бях от насилник; макар да победих лъв – победен бях от женската красота: след като победих иноплеменниците, бях надвит от женската похот; сподобен с пророчески дар, лишен бях от него заради слабата си воля."[172]

Смирението пред Бога е представено като върховна царска добродетел и в тълкуването на Йоан Златоуст върху притчата на пророк Иона за спасяването на Ниневия от Божия гняв. Узнали от пророка за намерението на Господ да унищожи техния град заради греховете им, ниневитяните били обзети от силна вяра в Бога, обявили пост и заедно със своя цар се облекли във вретища (Иона 3:5–10): „Навсякъде власеници, навсякъде пепел, навсякъде плач и вопли. И самият цар, който носи венец, слезе от царския престол, постла си власеница и се посипа с пепел, и така избави града от беда. И бе дело чудно да се види, как власеницата надмина пурпура. Което не постигна пурпура, постигна го власеницата; което не постигна венеца, постигна го пепелта."[173]

Както вече беше отбелязано, молитвата и особено специалните покаятелни практики навлизат широко в живота на новопокръстените българи още през управлението на Борис I – Михаил. Прави впечат-

---

[172] ПЗ № 108 (Хил. 386, л. 84 а): „цр҃ь и҃зл҃ѣвь рабь быхъ похотемь. г҃ъ многыхъ воии. плѣнень быхъ мѓелѣмь. оубивыи льва. добротою женьскою побѣ҃женъ быхъ. побѣдивыи иноплеменника прѣодолѣнь быхъ похотию женьскою. сподобленъ пр҃рчьства. лишень его быхъ слабою волею. нь съ сльзами въпию припадаѥ. спси ме г҃и." Срв. ВМЧ 13. XI., 1625.

[173] КЗ № 33 (РНБ F. п. I. 46, л. 131 в): „вьсь же власаница • вьсьде попел • вьсьде плачь и въпль • и самъ • бо цр҃ь носи вѣньць • съл҃зъ съ пр҃стола цр҃ьскаго власаницю постьла • и попелъмь са посъіпа • и тако и҃зл҃ъ градъ ѡ҃ бѣдъі • и бѣ видѣти дѣло пр҃еславьно • власаници оусп҃ѣвъши плаче багъра • иже бо не възможе багъръ • то же власанїца пр҃еспѣ • иже не оусп҃ѣ вѣньць • то попелъ оукраси." (= PG XLIX, 311: „Καὶ γὰρ καὶ αὐτὸς ὁ τὸ διάδημα περικείμενος, ἀπὸ τοῦ θρόνου καταβὰς βασιλικοῦ, σάκκον ὑπερστρώσατο, σποδὸν κατεπάσατο, καὶ οὕτω τὴν πόλιν ἐξήρπασε τῶν κινδύνων· καὶ ἦν ἰδεῖν πράγμα παράδοξον ὑπὸ σάκκου πορφυρίδα παρευδοκυμηθεῖσαν. Ὅπερ γὰρ οὐκ ἰσχύσεν ἀλουργὶς, τοῦτο ἴσχυσεν ὁ σάκκος· ὅπερ οὐκ ἤνυσε τὸ διάδημα, τοῦτο κατώρθωσεν ἡ σποδὸς".) Срв. РНБ – Гильф. 34, л. 140 а; ВМЧ 13. XI., 1320.

ление, че идеята за значението на покаянието на владетеля в контекста на молитвеното му общение с Бога като фактор за благополучието и спасението на неговия народ е застъпена и в някои други ранни старобългарски текстове. Характерен пример за това представлява един пасаж от *Катехизическите поучения* на Кирил Йерусалимски, където искреното разкаяние на цар Давид е посочено като пример за всички вярващи. „Но макар той [пророк Натан – бел. А. Н.] да му каза „и Господ сне от тебе греха ти" (2 Царств. 12:13), царят не отстъпи от покаянието. Облече се наместо багреница в остро вретище, вместо на обкования със злато престол, седна в пепелта и на земята. Но и пепел имаше за храна, както сам рече „ям пепел като хляб" (Пс. 101:10). Изтекоха от сълзи похотливите му очи. Боляри го молеха да яде хляб, но той не искаше: в продължение на седем дни пости. Така се изповядват царете, а ти – простият човек[174] – не искаш да се изповядаш."[175]

3. 2. 3. Свещенство и царство.

Като цяло, в *Златоструй* образът на властниците се асоциира с насилието[176], което е несъвместимо с основаното върху любовта и

[174] В превода „радьникь" съответства на „ἰδιώτης". За „радьникь" като название в социалната йерархия на старобългарското общество за тези, които стоят след полуимотните и преди тези от лош или неблагороден род: Бояджиев 1995, 71–72.

[175] Vaillant 1932, 271. 7–13: „Нъ обаче аще и онъ рече • Мимоведе господь грѣхъ твои, не отстоупи покаанїа цѣсарь. Облѣче са въ сажиште остро въ багьраница мѣсто, въ златоокованыихъ мѣсто прѣстоль на попелѣ и земли сѣде. Нъ и попелъ имаше ѣдь, ѣкоже самъ рече. Ѣко попель ѣко хлѣбъ ѣхъ. Истаи слъзами похотьливѣи очи. Боларе, рече, молахоуть и ѣсти хлѣбъ, и не хотѣаше • на • з • днъ испльнъ простьре поштенїе. Цѣсаре тако исповѣдаѭть са, а ты радьникь сы не хоштеши исповѣдати са."

[176] ПЗ № 81; КЗ № 47 (Хил. 386, л. 89 б): „не вїши ли wимы сего свѣта чл҃вка [ВМЧ 13. XI., 1634, 1394: владыкъ]. како влѣкоуть [ВМЧ 13. XI., 1394: како ти влачать повин'ныя] како вежоуть. како биють и ребра изврьтають [ВМЧ 13. XI., 1394: како остены по ребром бодут]. како свѣщами раны пожигають. како оусѣкають". Срв. РНБ – Гильф. 34, л. 77а: „не зриши ли иже зде воины иже началствѹ҃щїи слажаща, како привлачѧ҃т. како важ҃т. како рана҃т. како ребра ископаважтъ. како свѣща къ ранамь приноса҃т."

справедливостта учение на Христос.[177] Придобилият власт и богатство си навлича завистта и ненавистта на хората[178], а царският венец обрича душата на своя носител на мъки.[179] В едно Псевдо-Златоустово слово пък се констатира с горчивина, че хората не биха се спрели пред нищо, за да заемат царския престол.[180] В друго слово, смятано за произведение на Климент Охридски, се изтъква, че само езичниците се молят на Бога да получат княжеска власт или висок сан („или княженіа, или сана великаго"), а християните трябва да се стремят към Божието царство.[181]

Особен интерес представлява *Слово за въплъщаването на нашия Господ Исус Христос и указание, че над всяка страна са поставени ангели*, в което е подложена на остра критика синтезираната от Евсевий Кесарийски концепция за богоподобната власт на императора. Анонимният автор отбелязва, че Господ създал човека по свой

---

[177] КЗ № 69 (Хил. 386, л. 58 а): „нь цр҃ь р҃е ѥлико аще ꙁаде́жеть ти ꙁлата и҃ꙁаѩти. любо ꙁаꙁавлѣемь. любо ꙁаѥмле. не искоупиши ли се. не смотритъ бо твоѥ имѣнига. но да би прибы́ло вь клѣть ѥго. а бь не тако. нь противоу силѣ оу когожо́ просинить... боудѣте бо р҃е мл҃тиви. ꙗко wць ваш҃ нєбныи (Лук. 6:36)" (= PG XLVIII, 1061). Срв. ВМЧ 13. XI., 1512; КЗ № 57, ПЗ № 40 (РНБ F. п. I. 46, л. 160 в): „вижь бо како ти нꙁінешьни властеле • не просать w обилиꙗ твоѥго изꙁъитъка • нъ глють селико ти подобаѥть иꙁдати • и аще речеши оубогъ ѥсмь и немамъ то не послоушаютъ ѥго • нъ отемлютъ ѥмоу дающіеи • и бющіеи аще мало чьто хоудо имать • и вꙁдавъ же самъ гладъ оумираѥть • а хсъ не тако wтемлеть ти • нъ отъ него же рече имаши w того же дажь • а аꙁъ та ꙁа то велика створю и славьна ꙁѣло" (= PG LX, 182–184). Срв. Хил. 386, л. 228 а; ВМЧ 13. XI., 1446–1447.

[178] КЗ № 45; ПЗ № 78 (РНБ F. п. I. 46, л. 121 г): „въ санѣхъ ꙁаꙁорьнъ • въ владꙁычьствѣхъ не любимъ • въ могоутьхъ ненавидимъ" (= PG LV, 560). Срв. ВМЧ 13. XI., 1389.

[179] КЗ № 38; ПЗ № 5 (Хил. 382, л. 218 а): „напиши малоѥ се слово на с҃рци своѥмь... болеѥ вѣнца цр҃а. ть бо вь моученіе вьводыи. а wно вь жиꙁнь вѣчноую вьводитъ" (= PG LXII, 743). Срв. ВМЧ 13. XI., 1358.

[180] КЗ № 37; ПЗ № 46 (РНБ F. п. I. 46, л. 28 б): „воле оубо аще та бъı къто поꙁвалъ въ цр҃ство по поути же бъı ти брѣꙁи бъıли лютии • и стрьмнинꙁı и тр҃вдъ великъ • не бъı ли всего пр҃ѣстрадалъ хота столоу томоу и саноу" (= PG LXXXVIII, 1957 A). В един късен руски препис се среща интересна трансформация на този пасаж: „...по пѧти бы҃ша ꙁвѣрии лютїи. и пр҃опасти. и тр҃в великъ..." (Троице-Сергиева лавра № 806, руски сборник от XVII в., л. 218 б; текстът е достъпен в Интернет на адрес http://www.stsl.ru). Срв. също ВМЧ 13. XI., 1347.

[181] КЗ № 72; ПЗ № 47 (ВМЧ 13. XI., 1530); Клим. Охр. I, 643.

образ и подобие и му дал способността да се уподобява на него по добродетел. Той желаел да приближи хората до своето достойнство чрез мяра, ред и последователност. Ала човекът прехвърлил мярата и пожелал да се уподоби на Бога по власт, а не по добродетел. В подкрепа на възгледа, че неумереният стремеж към властта отдалечава човека от Бога, авторът излага една многозначителна притча:

„Ако някой от нас, господар, има роб и види, че той подражава на целомъдрието на господаря си – обича го и го почита. И ако робът подражава на човеколюбието на господаря, почита господарят роба. И ако види своя роб да ходи на църква, да пости и раздава милостиня – харесва господарят подражанието на роба. А ако робът измени подражанието в безмерие и започне да подражава на властта на господаря, заповядвайки на своите другари като владика, и разточителствайки с имотите – това вече не е похвално подражание, но осъдително. Подобава на роба да подражава на кротостта, целомъдрието, благочестието, справедливостта на господаря, а не [на неговата] власт."[182]

В пространната редакция на *Златоструй* е поместен един пасаж от труд на Йоан Златоуст, в който светецът приписва на „идеалния владетел" чертите на монах, отдаден на борба с човешките страсти.

„Истински цар е този, който властва над яростта, завистта и сладострастието, и всичко подвежда под Божия закон, и ума си запазва свободен... Такъв [човек] наистина бих видял властник на земята и света, на градовете, народите и войските... А който смята да властва над хората като слугува на яростта, и властолюбието и страстите, той пръв ще се окаже за посмешище на подвластните, защото носи венец, украсен с камъни и злато, а не се е увенчал с целомъд-

[182] КЗ № 131 (Хил. 386, л. 125 а): „аще кто ѡ на ги [= δεσπότης] имать раба. и оучрить раба побеща се цѣломоудрию гню. любить его и чтеть. и аще оупобить се рабь человколюбию гню. чтеть гнь раба. аще оучрить гнь раба своего въходеща [ВМЧ 13.XI.: в церковь ходяща] и постеща се и матыню твореща. любить и гнь доброе подражание рабие. аще ли рабь иженеть подражание. не [ВМЧ 13.XI.: на] безмѣрие. и начьнеть подражати гьство [= αὐθεντίαν] гние. повелѣваи клеврѣтомь. ꙗко же гнь расыпаи имѣние оуже подражание не похвално нь похоулно. побаеть бо рабоу подражати кротости гню. цѣломоудрие благовѣрие. правдоу а не гьство" (= PG LIX, 690). Срв. ВМЧ 13. XI., 1689–1690. В съкратен вид тази притча е поместена в *Тълковната палея* (Палея 1892, 73–74).

рие; и тялото му блести с багреницата, а има душа неукрасена... Не гледай това как да бъдем на почит и власт, но как да бъдем в добродетел и любомъдрие."[183]

Заслужава внимание, че подобни съждения за нравствената извисеност като основен атрибут на истинските християнски царе и властници се откриват твърде често в редица други древни текстове. Тук ще приведа само някои пасажи, почерпани от една слабо проучена колекция от кратки статии и поучения, преведена на старобългарски през X в. от неидентифициран засега гръцки източник и позната по няколко по-късни преписа.[184]

„Един е произходът на всички – пръстта, и един е коренът [им] – Адам, и един е входът към света, и изходът е същият. Ако няма добри дела, няма никаква полза от телесната красота... Защото Бог не гледа така, както човекът. Човекът гледа лицето, а Бог – сърцето. Затова не подобава да се възгордяваме заради ръста на тялото и да си мислим големи неща, но да се наслаждаваме единствено на добрия нрав... Дори някой да е от царско коляно и славен род... и се гордее със силата и красотата, славата и властта [си], и се сдобие и със самата царска власт, и си надене венец и багреница, а няма добър нрав, него аз напълно основателно причислявам към най-слабите. А ако някой се гордее със справедливост и целомъдрие, мъжество и мъдрост, него ще причисля към царете."[185]

Принципният възглед на Йоан Златоуст за превъзходството на духовния сан над царската власт намира синтезиран израз в същото

---

[183] ПЗ № 114 (НБС – Рс 26, л. 154 а-б): „сѣи і҃е вь истиноу цр҃ь. иже ѣрости и зависти и сласти дрьже. и всако по҃ законі ведѧ бж҃іе. и ѹмь свободьнь сьблюдае... сицевааго сладостнѣ бы҃ оубw видѣль земли и мирѹ҃ начелника. и градово҃ и народѡ҃ и воемь... а иже оубw страстемь чл҃вкы начелствовати мне. ѣрости же и начелолюбию и сласте҃ работаѧ. прьвые посмѣ҃ быти вьзмнит҃ се начелствоуемы҃мь. ако вѣнць оубо носить камениемь оубw оукрашень и злато҃. цѣломоудриемь же не вѣнчавает҃ се. и багрѣницею во тѣло іего сиаіетъ. дш҃оу же неоутвореіноу имать... ниже сѐ сматраи како вь чьсти да биваіемь и власти. нѣ како да есмѝ вь добрwдѣтѣли и любомѹ҃дри" (= PG LXIII, 695).

[184] Сведения за тази колекция вж. у: Иванова 1979; Милтенова 1996; Милтенова, Гетов 2001.

[185] Преводът е според Хил. 382, л. 17 а-б.

слово в контекста на едно тълкувание върху библейския разказ за богохулното желание на възгорделия се със своето благочестие юдейски цар Озия да служи като свещеник в Господния храм, заради което бил наказан от Бог с проказа и смърт (2 Парал. 26:16–23).

„Наистина властта на свещенството е по-голяма от царската власт, защото на царя са поверени телата, а на свещеника – душите. Онзи опрощава дълговете и принуждава, а този утешава; онзи [има] чувствени оръжия, а този – оръжия духовни; онзи воюва срещу варварите, а този – срещу бесовете. Затова в Стария завет свещениците помазват царете, и днес, като прекланя главата [на царя] под ръцете на свещениците, Бог ни учи, че този е по-голям властник от онзи. Защото *по-малкият се благославя от по-големия* (по Евр. 7:7)." [186]

В *Златоструй* са поместени редица разсъждения на Йоан Златоуст, в които църковният сан е представен като изпитание за удостоения с него. Светецът строго осъжда онези, които забравят, че Бог избира епископите, за да носят тежки отговорности, а се стремят към епископското достойнство само заради съпровождащите го облаги и го възприемат като светска длъжност (в старобългарския превод – „болярство"). [187] Въпреки всичко, Йоан Златоуст оприличава свеще-

[186] ПЗ № 114 (НБС – Рс 26, л. 156 б): „вещьше вьистиноу сѣнньства начело цр҃скаго начельства. елико цр҃оу бѣѡ тѣлеса вьроучена соуть, сѣщенникоу же дше. wвь оубѡ имани wставлаѥть. wвже и wнь поноужаѥть. wвже ѿтѣшаѥть. wнь wроужиа чювьствна. сѣ wроужїа дховна. wнь брань творить кь варваромь. сѣ кь бѣсомь. сего ради и вь ветхомь сѣнници цр҃е помазоваахоу. и нна главоу по роукы сѣнника приносе полагаѥть бѣ. наказоуѥ на ако сѣ wно больши начелникь. мьше бо w болшаго благословѣѥт се. " (=PG LXIII, 697).

[187] КЗ № 22 (РНБ F. п. I. 46, л. 43 г–45 б): „уѣсо дѣльма жадимъ того сана • не имьже ли ако ни на строѥние [= ἀρχή] • и правлениѥ [= προστασία] братиа градемъ • нъ акъı на уѣсть и покои въстоупаѥмъ въ санъı тъı • нъ аще бъı вѣдѣлъ ако въсѣхъ хвжьшю подобало бъı ѥпископоу въсѣхъ таготъı подъѥмлющю • да аще бъı добрѣ разоумѣлъ • то не бъı оуристалъса на санъ тъ... ничимь же лодиа погразноути хотаіа • ѥсть оубьши иерѣиска дша и оумъ • wвьсоудоу бѣдъı приѥмлющи и вълнъı • и w дроугъ и w врагъ и w своихъ • и w тоужихъ • не многъмь ли миръмь [= τῆς οἰκουμένης] црь владеть • а сь градъмь тъуию • нъ толикъı печали имать больша цра • ѥликъı же вълнъı соуть рѣунъіа водъı лютъмь вѣтрѣмь женомъı • противоу морю въющемоу • и моутащю са иждьна • тако бо соуть ѥпископла печали • акъı море моутимо • почьто же то есть тако • не им же ли цроу многи соуть помощьници • и вьсе въ законъ и въ чинъ бъıваѥть • а сьде не тако нѣлькъ по власти

ника на ангел Господен и изтъква, че той е поставен от Бога и всеки християнин е длъжен да го почита, независимо от неговите човешки недостатъци.[188] Като Златоустова творба в сборника е поместена и една глава от т. нар. *Пандекти* на монаха Антиох (VI – VII в.) от манастира „Св. Сава" край Йерусалим. В този текст се казва, че проявилият непослушание към свещениците е достоен да бъде наказан със смърт.[189] Господ е представен като глава на църковната йерархия („велик старейшена на свещениците") и от вярващите се изисква да почитат дяконите както Христос, епископа – както Христовия Отец, а поповете – като Божии „съпрестолници" и събратя на апостолите.[190]

Можем обобщим, че *Златоструй* е съставен предимно от текстове, които критикуват затъналите в грехове земни властници и изтъкват Църквата като единствен истински посредник между Небесния Цар и човечеството. Духът на този назидателен сборник, съставен от Симеон I под въздействието на спомена за някогашното му монашеско подвизание, е чужд на настроенията и тенденциите, преобладаващи в политическия и културния живот на България около края на IX – началото на X в.

[= ἀπ' ἐξουσίας] творити ничьто же... да аще бъı и кто оусрѣсталъса на ѥпⷭпьство акъı и на строѣниѥ • [и] попѣчениѥ ѵадию • то никто же не бъı приѩалъ сана того своѥю волею „ нъ мъı ѥлиⷭ ѥако и боларьства [= τὰς ἔξοθεν ἀρχὰς] жаⷣимъ • тако же и того сана • да бъıхомъ славьни бъıли и чьсть приѩали ѡ ѵлкъ • нъ ѡ бога погъıбаѥмъ... властеле [= ὕπαρχοι] бо и соуⷣиѩ [= τοπάρχοι] толикъı чьсти не приѥмлютъ ѥликоу же приѥмлеть цркъвьныи властелинъ [= ὁ τῆς Ἐκκλησίας ἄρχων] „ аще въ полатъı въниⷣеть къ владъıкамъ [= ἐν βασιλείοις – sic!] то кто ѥго тоу старѣи • аще въ боларьскъı домъı [= παρὰ ταῖς οἰκίαις τῶν μεγάλων] то такоже" (= PG LX, 39–41). Срв. Хил. 386, л. 189 б–191 а; ВМЧ 13. XI., 1265–1269. На места преводът силно се отклонява от гръцкия оригинал.

[188] КЗ № 22 (ВМЧ 13. XI., 1265–1269) „Да аще обидиши и, то не того обидиши, но поставльшаго и Бога... Да како? Вся ли Богъ поставитъ, и недостойныя? Всѣх не ставитъ убо Богъ, но всѣми дѣйствуетъ самъ. Аще бо ти будутъ неподобни, то спасенїа ради людскаго служатъ" (= PG LX, 39–41).

[189] КЗ № 25; ПЗ № 98 (РНБ F. п. I. 46, л. 51 в): „ѵ̅лкъ бо иже аще сътворитъ прѣⷭ̅ърѣвнїе • иже не послоушати ⷭ̅ѥника достоинъ ѥстъ ѵ̅лкъ тъ съмьрти" (= PG LXXXIX, 1822). Срв. ВМЧ 13. XI., 1283.

[190] КЗ № 25; ПЗ № 98 (РНБ F. п. I. 46, л. 51 б-г; ВМЧ 13. XI., 1283–1284); PG LXXXIX, 1823. За Христос – иерей в *Златоструй* вж. също ПЗ № 131 (ВМЧ 13. XI., 1706).

3. 3. Князът като „нов Адам": образът на Симеон I в *Шестоднев* на Йоан Екзарх.

Както отбелязахме, враждебните взаимоотношения между България и Византия стимулират една тенденция към преосмисляне в нов „имперски" дух на изключителната роля, която владетелят по традиция играе в живота на българското общество. В своята дейност преславските писатели и идеолози се ръководят от възгледа, че политическото могъщество и високите лични достойнства на Симеон I му позволяват да се съизмерява с византийските императори – носители на върховната власт в християнския свят.

От тази представа изхожда Йоан Екзарх, когато подбира и преработва гръцките източниците на своите съчинения. Типичен пример за това представлява един пасаж от пролога към *Шестоднев*, в който българският книжовник дава израз на своята скромност и разяснява на княза, че не е изготвил сам своя труд, а е възприел идеите на св. Василий Велики, св. Йоан Златоуст и други църковни писатели.

„Така ние съставихме това [произведение]. [Ние постъпихме] както ако някой, покрай когото минава владетелят („влдъка"), и когато той минава, този [някой] поиска да му издигне дворец („храмъ"), но като няма от какво да го направи, отива при богатите, за да измоли от тях [необходимото за строежа] – от едни мрамор, от други тухли. И той с измоленото от богатите и стените ще издигне, и пода с мрамор ще покрие."[191]

Източник на този пасаж вероятно е едно слово на Йоан Златоуст, поместено и в Симеоновия *Златоструй*, в което светецът наставлява собствениците на големи поземлени имоти да строят в тях църкви („село, което има църква, прилича на Божия рай"). За да подтикне богатите към по-голяма ревност в строителството на християнски храмове, проповедникът напомня за безпрекословното подчинение, което поданиците имат към земния цар, чиято власт обаче е нищожна в сравнение с неограниченото могъщество на Бога: „Кажи ми, ако

[191] Joh. Exarch. Hexam. I, 43. 18–45. 10 (6 b-c); ЙЕШ, 43.

царят или князът, като те обича, ти заповяда да му построиш дом, за да може да почива, когато минава оттам, нима не би се потрудил твърде, желаейки да му угодиш? А сега на небесния Цар съграждаш дом!“[192]

Алюзията с този Златоустов пасаж в адресирания към Симеон пролог на *Шестоднев* разкрива завоалираното от книжовника послание до просветения владетел на българите: князът стои над земната суета и предпочита неговият приближен да му поднесе книга – убежище на духа, вместо дворец.

Особен интерес сред изследователите предизвиква поместеното в самото начало на шеста книга на *Шестоднев* описание на княза, неговите боляри и владетелския дворец:

„Когато [някой] обикновен и беден човек и [при това] чужденец, идвайки отдалече, [стигне] до портите на княжеския двор, още щом го зърне, започва да се учудва и изпълнен с възхита, пристъпва към вратите и моли [да го пуснат], и като влезе вътре, той вижда да се издигат къщи от двете страни, украсени с камък и дърво и [целите] изписани. А когато влезе в самия дворец и съзре високите палати и църквите, украсени необикновено богато с камък и дърво и [различни] краски, а отвътре с мрамор и бронз, сребро и злато, той няма да знае с какво да ги сравни, защото в своята родина този бедняк не е виждал такова нещо освен бедни сламени колиби и той ще им се учудва [и ще изглежда], сякаш си е изгубил ума. Но ако му се удаде да види и княза, седнал [облечен] в обкичена с бисери копринена дреха[193], с огърлица от златни монети на шията и пръстен на ръката,

---

[192] КЗ № 17; ПЗ №107 (РНБ F. п. I. 46, л. 37 а): „повѣжь ми аще бъı цр҃ь ли кнаꙁь любa тa • полатоу себѣ створити повелѣлъ • да тоу мимоходa лѣжеть • то не бъı ли ꙁѣло сa потроудилъ • хотa немоу оугодие створити • a нъıнѣ цр҃ю нбсьномоу цр҃кве въꙁграждaюшu“ Срв. ВМЧ 13. XI., 1250. Старобългарският превод тук се отклонява съществено от гръцкия оригинал (PG LX, 147).

[193] Букв. „въ сракѣ бисромь покъıданъ“. За „срака“ – „копринена дреха, изделие от коприна“ (Рачева 1996). Към изнесеното от авторката можем да добавим, че думата присъства в пълния старобългарски превод на *житието на Нифонт* (X в.), при това – именно в пасажа, поместен като отделна заключителна статия в *Изборника от 1076 г.* под заглавие *За милостивия Созомен* („сракицѣ и свиты цр҃ьскыıa“ = „χιτῶνας καὶ ἱμάτια βασιλικὰ“). По въпроса вж. Мещерский 1995, 82.

препасан с пурпурен пояс и със златен меч, висящ на бедрото, и от двете му страни седят боляpите със златни огърлици, пояси и пръстени, и ако някой го запита, казвайки: какво видя ти там, той ще каже: „Не зная как да ви разкажа за това. Най-добре е да видите със собствените си очи, за да се възхитите, както трябва, от красотата."[194]

При анализа на този пасаж тук ще се спрем на два въпроса, които са от ключово значение за осмислянето на мащабната политическа концепция на Йоан Екзарх.

На първо място, трябва да се отхвърли изказаното в историографията мнение, че „това описание няма пряка връзка със съдържанието на *Шестоднев* и частно с темата на шестото слово (в него се обяснява библейският тезис за създаването на първия човек)" [Снегаров 1963, 149]. Визираното слово е посветено не толкова на въпроса за сътворението на човека, колкото на проблема за неговата роля в създадения от Бога свят преди и след грехопадението.

Следвайки своите гръцки източници, Йоан Екзарх разглежда първия човек, Адам, като цар на всички живи твари и стопанин („домовладика") на видимия свят. Като образ на Божията премъдрост, човекът „е по-достоен от цялото творение, [създадено] преди това. Той е не само по-достоен, но и господар на всичко това и всичко заради него е създадено."[195]

За да си възвърнат изгубената с грехопадението власт над света и да заживеят в хармония с него, хората трябва да подражават на Божиите добродетели: святост, праведност, човеколюбие, милост, съвършенство. С други думи, за да запази в себе си образа на Бога, човекът трябва с усилието на свободната си воля да се уподобява на Създателя: „...но запази своя образ достоен чрез делата си и се постарай да станеш подобен на този, който те е сътворил – Бог, като

[194] Joh. Exarch. Hexam. VI, 1. 8–5. 12 (205c–206a); ЙЕШ, 231. Върху този пасаж: Трифонов 1926, 4–7, 10–13; Тъпкова-Заимова 1951, 302; Мавродинов 1955; Миятев 1959; Чолова 1985, 219–222.

[195] Joh. Exarch. Hexam. VI, 39. 16–23 (210b); ЙЕШ, 235.

[196] Joh. Exarch. Hexam. VI, 67. 4–17 (213d); ЙЕШ, 238–240. Срв. Joh. Exarch. Hexam. VI, 75–76 (214c-d).

запазиш, доколкото ти е възможно, своя божествен образ и подобие, за да получиш от него дар да станеш като Бог...“.[196]

Доколкото *Шестоднев* е посветен на българския княз, трябва да отбележим, че формулата „да станеш като Бог“ от неидентифицирания източник на Йоан Екзарх напомня засвидетелстваното в патристичната екзегеза (Евсевий Кесарийски, Йоан Златоуст) тълкуване на Пс. 81:6 („вие сте богове“) във връзка с властниците („ἄρχοντες“) [Kantorowicz 1952, 260–261]. Интересът на старобългарския книжовник към този проблематика не е случаен и добре отговаря на характерната за трудовете на преславските книжовници тенденция към възхвала на Симеон I като съвършен християнски владетел.[197]

В този смисъл, описанието на княза и неговите дворци добре кореспондира с директните обръщения на Йоан Езарх към владетеля в пролога и в първото слово на *Шестоднев*, където Симеон I е представен като отдаден на Божиите заповеди христолюбец, който води своите подвластни към познание за мъдростта и порядъка на създадения от Бога свят.[198] Като въвежда описанието на Преславския княжески дворец в посветеното на човека последно шесто слово на *Шестоднев*, книжовникът внушава на читателя, че благочестивият български владетел се е издигнал до върховно подражание на Божията добродетел и е възвърнал на човешкия род изгубеното от Адам с грехопадението царствено достойнство.[199]

Впрочем, възгледът за човека като „бог“ и „цар“ е засвидетелстван в редица други старобългарски текстове. В *Симеоновия сборник* (в състава на въпросоответното съчинение на Анастасий Синаит[200]) е поместен пасаж от *Тълкувание върху книга Битие* на Теодорит Кирски, където се подчертава, че човекът е получил от Бога властта

---

[197] Мотивът присъства и в едно от писмата на патриарх Николай Мистик до Симеон I (Nich. Patr. Lett. № 21. 106–108, p. 146; ГИБИ IV, 260).

[198] Joh. Exarch. Hexam. I, 1. 1–14 (1a), 271. 10–273. 25 (34d–35a); ЙЕШ, 39, 70.

[199] Срв. Полывянный 2000, 61–62.

[200] PG LXXXIX, 541–545.

[201] Сим. сб. 1991, 456 (131в8–21).

[202] Сим. сб. 1991, 456 (л. 131в21–131г25).

над безсловесните твари[201]; подобно на Бога, макар и в ограничена степен, той е творец и създател на образи[202]; той царува и съди в подражание на Бога.[203] Като възпроизвежда тези разсъждения на Теодорит, Анастасий Синаит добавя свое тълкувание за хората „богове" (по Пс. 81:6), в което прокарва основната разлика между Бога и човека: „обаче този е Бог по природа, а онзи – по благодат."[204] Нататък авторът показва, че човекът е „образ на Бога" със своя ум, свободна воля и власт.[205]

Всичко това подкрепя заключението, че преславските книжовниците и самият Симеон I са познавали добре разпространеното в патристичната литература схващане за царствената същност на човека, което често прелива в представата за владетеля като земен образ и наместник на Бога [Kantorowicz 1952, 262–265].

От съществен интерес за нас е и въпросът за евентуалните източници на поместеното в шесто слово на *Шестоднев* описание на княза и неговия двор. При съставянето на този по оригинален с формата и специфичното си идеологическо послание текст Йоан Екзарх изглежда черпи вдъхновение от някои произведения на Йоан Златоуст, чиито старобългарски преводи влизат в съставения с личното участие на Симеон I сборник *Златоструй*.

Прави впечатление очевидната близост между интересуващото ни описание на българския княз и неговия двор с направения от Йоан Златоуст паралел между земния и небесния цар в *Слово за причастието с тялото и кръвта Господни*.[206] В тази проповед се прокарва нравоучително сравнение между поклонението на влъхвите-езичници пред новороденя Исус и църковното причестяване с „тялото и

[203] Сим. сб. 1991, 456 (131г27–29): „и цѣсарьствоуѥть и соудить по подрагоу бжиѫ"; PG LXXXIX, 544 C: „καὶ βασιλεύει ἄνθρωπος, καὶ κρίνει κατὰ μίμησιν τοῦ θεοῦ".

[204] Сим. сб. 1991, 457 (132а16–19): „нъ овъ ѥсть бъ ѥстьствѣмь. овъ же блгодѣтиѫ".

[205] Сим. сб. 1991, 457–458 (132а19–132в15).

[206] За пръв път близостта между двата текста бе отбелязана наскоро у: Георгиева 1998, 77–80.

кръвта Господни“ като тайнство, което превръща християните още приживе в „небесни жители“.

Йоан Златоуст представя царя като земно подобие на истинския небесен Господар, чиято власт стои над всичко: „Отвори небесните врати и погледни; или, по-добре, вратата на небето на небесата, и тогава ще видиш онова, което казвам. Онова, което е най-скъпоценно там, ще ти покажа и тук, на земята. Както в царския дворец най-важното не са стените, нито златният покрив, а тялото на царя, което седи на трона, така и в небесата [най-важно е] тялото на Царя... Ако ти бъде поверено да носиш царския син, украсен с багреница и диадема, нима няма да отхвърлиш всичко земно. А сега [т. е. при причестяването – бел. А. Н.], когато поемаш не сина на човешкия цар, а самия единороден Божий Син, как не трепериш, кажи ми, и не изоставяш любовта към всички житейски неща...“ [PG LXI, 205–206]. [207]

Вероятно Йоан Екзарх е познавал и XIV беседа на Йоан Златоуст върху посланието на апостол Павел до римляните, където са изложени доста сходни мисли: „Ако сега някой те въведе в царския дворец, в присъствието на всички направи така, че да разговаряш с царя, да сътрапезничиш с него и да бъдете заедно, ти би казал, че си най-щастлив от всички. А когато ти предстои да се издигнеш на небето, и да се изправиш пред самия всеобщ Цар, да блестиш заедно с ангелите, да се наслаждаваш на онази неизразима слава, ти се колебаеш...

---

[207] Вж. старобългарския превод в КЗ № 20, ПЗ № 29 (РНБ F. п. I. 46, л. 42 б-в): „и сѣде бо ти таина си землю небо створитъ • да ѿвьрзе нбсьнаꙗ врата • паче же не сего нбсе • нъ нбсе нбсъ и тъгда оуꙁьриши реченоѥ • иже бо тамо вьсего чьстьнѣе • то же ти азъ покажю на земли лежащѥ • ꙗко же бо [Хил. 386, л. 185 б и ВМЧ 13. XI. доб.: вь] цркъꙑихъ [ВМЧ 13. XI. доб.: дворѣх] иже всего чьстьнѣе • ни полатꙑ ни вьрси златꙑи • нъ само цр҃ево тѣло • сѣдащеѥ на прѣстолѣ тако же и на нбсьхъ цр҃е тѣло • ...воле же аще ти бъіша дали цр҃е отроча носити • въ монистѣхъ бись[р]нъꙑихъ • и въ вѣньци златѣ и въ окрониици [грц.: μετὰ τοῦ κόσμου καὶ τῆς ἀλουργίδος, καὶ τοῦ διαδήματος] • то не бъі ли вьсего повьргълъ земьнааго • нъіне же не wтроча соущꙗ ѵлка цр҃а • нъ самого иднонадааго сна бжиꙗ приемла • не оужасаеши ли са [Хил. 386, л. 186 а доб.: сѫцемь] рьци ми“. Срв. ВМЧ 13. XI., 1261–1262.

Но, тъй като с телесните очи още не можеш да видиш това, издигни се с ума си, и като застанеш над видимото небе, погледни онова небе, което е над това, към безкрайната висота, към светлината, изпълваща с трепет, към ангелското множество, към неизброимата тълпа от архангели, към другите безплътни сили. И после вземи нашата картина, като се спуснеш отгоре, и си представи какво заобикаля нашия цар – украсени със злато мъже, и двойки бели мулета със златни украшения, и колесници, покрити със скъпоценни камъни, и снежно бели постелки, и дрънкулки по колесниците, и дракони, изобразени върху копринени одежди, и щитове със злато по средата..., коне със златна сбруя и златни юзди. Но щом видим царя, преставаме да гледаме останалото. Само той привлича нашето внимание, и пурпурните одежди, и диадемата, и тронът, и фибулата, и обувките, големият блясък на външността му" [PG LX, 537].[208]

Като описва императора, неговото обкръжение и двореца, Йоан Златоуст неизменно изтъква несравнимо по-голямото величие на истинския небесен Цар. Целите на Йоан Екзарх обаче са други – той възхвалява българския княз като венец на творението и обновител на

[208] За непубликувания старобългарски превод (ПЗ № 26) вж. Thomson 1982, 11.

[209] В първо слово на *Шестоднев* е поместено друго кратко описание на княза и на негово настенно изображение: „Както обикновеният народ, който живее извън [стените на града], не е виждал облечения в дреха, пошита със златни нишки, княз, носещ на шията си златна огърлица, и препасан с пурпурен пояс, а раменете му обсипани с бисери и носещ златен меч, или ако би го видял изобразен на стената, украсен по същия начин, то колко би се удивил..." (Joh. Exarch. Hexam. IV, 195. 13–197. 3 (25b-c); ЙЕШ, 61). Източник на този текст вероятно е едно слово на Йоан Златоуст, в което краткотрайното възхищение от изображението на царя е съпоставено с безкрайното удивление пред Божията слава (PG LVI, 138). Вж. също *Слово за Пасха* на Йоан Екзарх, в което е използвано сравнението между земния цар и Христос от 86-та беседа на Йоан Златоуст върху евангелието на Йоан (PG LIX, 471): „Както царят, изпращайки болярите [= ἄρχοντας] в тъмница, власт им дава, та когото поискат, то да затворят, а когото поискат, него да изведат, по същия начин той [Христос], изпращайки тези ученици [апостолите], в същата сила ги облича" (старобългарският текст не е публикуван; цитирам по превода в: Тържество 1995, 118).

човешкия род. За него е важно да покаже царствения блясък, който обкръжава Симеон в новоизградената му столица Преслав.[209]

3. 4. Наблюдения върху отношението на българите спрямо Византия в контекста на възгледа за редуването на световните царства и идеята за есхатологичната мисия на Римската империя.

Усилията на творците от преславския литературен кръг да утвърдят идеята за царственото достойнство на българския княз, за древния произход и специалната мисия на българския народ и неговата държава изискват преосмисляне на дълбоко вкорененото схващане за Византия като последното земно царство (в контекста на отразената в книгата на пророк Даниил концепция за четирите световни монархии), което въплъщава единството на римския имперски универсализъм и християнската вяра [срв. Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996, 13].

В държавно-политически план Византийската империя винаги отстоява своята същност като „царство на римляните", в съответствие с което нейната столица Константинопол е назовавана „Нов Рим", нейните поданици – „римляни", а нейните владетели – „царе на римляните". В епохата на варварските нашествия, когато Западната Римска империя е унищожена, а старият Рим загубва своето политическо значение, владетелите на Константинопол са разглеждани като естествени и неоспорими наследници и продължители на римските традиции. Наред с това, във Византия се развива и друга идеологическа тенденция, която представя пренасянето на имперската столица в Константинопол като край на езическия Рим и начало на едно ново „християнско царство".

Представите за „римския" и „християнския" характер на империята оформят „двете лица" на византийската политическа идеология, която се базира върху фундаменталния постулат за вселенската

[210] Основната литература вж. у: Sansterre 1991, 20–21. Срв. Бакалов 1993, 20–25; Karamboula 1993 passim; Lilie 1994, 186, 238–241.

мисия на „Ромейското царство“ като пазител и разпространител на римския закон и християнската вяра.[210]

Симеон I и неговите приближени книжовници несъмнено са познавали добре същността и аргументацията на византийските претенции за изключителност. Въплътена в императорската титулатура и в официалната държавно-политическата терминология, римо-християнската ойкуменистична идея е била неизменен и твърде съществен фактор в дипломатическото общуване между Преслав и Константинопол.

Тук ще се постараем да проследим как старобългарските преводачи осмислят и предават понятията „Римско царство“, „цар на римляните“, „римляни“. В научната литература вече са направени някои наблюдения[211], които подсказват, че книжовниците от епохата на *Златния век* спазват някои правила при превеждането от гръцки на свързаната с Византия държавно-политическа и етническа терминология. Анализът на този специфичен феномен би позволил да се направят някои по-конкретни изводи за отношението към империята и нейната идеология в България около началото на X в.

Трябва да отбележим, че още в първобългарските епиграфски паметници от езическия период византийците са назовавани обикновено „Γρεκοί“, „Γρικοί“ [Бешевлиев 1992, 101, 123–124, 136, 216], а обозначението „Ῥωμαῖοι“/ „Ῥωμέοι“ [Бешевлиев 1992, 176] се употребява в надписи, които отразяват съдържанието на официални византийско-български споразумения.[212] Наред с това, в надписите от Сюлейманкьой и от Филипи поданиците на империята са визирани и като „християни“ [Бешевлиев 1992, 164, 142].

В старобългарските преводни и оригинални литературни паметници от края на IX – началото на X в. политонимът „Ῥωμαῖοι“ най-

[211] Tăpkova-Zaimova 1983; Tăpkova-Zaimova 1984; Tăpkova-Zaimova 1984a; Тгpkova-Zaimova, Miltenova, Kiskinova 1986; Николова 1987, 58–59; Тъпкова – Заимова, Милтенова 1988; Kazhdan 1991; Tăpkova-Zaimova 1992, 111–116; Бакалов 1993, 23–24, 26; Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996, 89–92; Biliarsky 1999; Полывянный 2000, 24.

[212] Общо вж. Бешевлиев 1971; Бешевлиев 1992, 125; Tăpkova-Zaimova 1984a, 51–52.

често се предава като „гр҃ки“. Някои изследователи смятат, че този етникон (1) сумира представата на средновековните българи за културните и административните елементи, свързани с Византия като полиетнична империя, а не за някакъв отделен етнос и (2) не е натоварен с някакъв комплекс от негативни асоциации, какъвто се открива в употребата на „Graecus“ в Западна Европа през същия период [Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996, 91].[213]

Общо взето, тези наблюдения са основателни, но следва да отчетем и обективното обстоятелство, че още в първобългарските надписи от езическия период може да се проследи оформянето на един негативен стереотип за „гърците“ („християните“) като лукави хора, които не спазват клетви, обещания и договори.[214]

Вече отбелязахме, че в *Пространното житие на Константин-Кирил Философ*, написано в изложения на силно западно влияние кръг на Методий и неговите ученици, отношението към византийския император не може да са характеризира като еднозначно – в съответствие с възгледа на Папството, той е назован „цар на гърците“, но е очевидно също, че анонимният житиеписец се стреми да го представи като истински „християнски цар“, комуто Бог е дал „власт над всички народи“.

За нас е особено важно да изясним, дали, в каква степен и по какви съображения старобългарските книжовници от епохата на *Златния век* са склонни да прокарат разграничение между древната Римска империя и съвременното им Ромейско царство със столица в Константинопол.

---

[213] Към подобно обяснение се придържа и Л. Максимович, който подчертава, че лат. *Graecus* и грц. *Ῥωμαῖος* са използвани „оба превасходно са значењима у области политичеке теорије и идеологије а мање са значењем етничког супстрата“ (Максимовић 1999/2000, 216, бел. 2). Според И. Билярски, терминът „гърци“ в българска езикова среда представлява профанизирана форма на наименованието „ромеи“ (Билярски 2002, 31). Без да коментира българската традиция от IX – X в., С. Франклин отбелязва, че в Киевска Русия византийците („ромеи“) били известни като „греки“, което свидетелства за отъждествяване, свързано с техния език, а не с имперското им наследство (Franklin 1983, 526; Franklin 1992, 72).

[214] Гюзелев 1995, 65–66; Gjuzelev 1986, 92.

Възможност да направим някои системни наблюдения в тази насока ни дава *Симеоновия сборник* (т. нар. *Изборник на Светослав от 1073 г.*). Повечето споменавания на „римляни" и „римски" тук се отнасят до историята и календара на древните римляни.[215] Неколкократно в контекста на статията за първите шест вселенски събори се упоменават и причастните към тях римски папи.[216] За царството на римляните като последна световна империя се говори в един от отговорите на Анастасий Синаит, който сумира тълкуванията на Иполит Римски върху Дан. 2 и 7.[217]

Знак на равенство между Римската империя и Византия в *Симеоновия сборник* е поставен в един текст, който обяснява изключителното значение на вселенските събори в живота на Църквата с факта, че (християнските) царе са свикали участвалите в тях духовници от цялата римската държава.[218] Оттук можем да заключим, че извършилият превода на гръцкия текст български книжовник е склонен да приеме византийските императори от периода до края на VII в. като продължители на римските политически традиции.

Що се отнася до българския възглед за същността на Византийската империя от началото на X в., преводачът го разкрива единствено в заглавието на последната статия, поместена в сборника – *Летописец вкратце*, където Константин VII и неговата майка императрица

---

[215] Сим. сб. 1991, 367 (86б15), 405 (105а20–21), 449 (127б16), 471 (139б2–3: „латинѫ. иже и римлане"), 550 (178в7–8), 690–692 (248г13. 18. 28, 249а1. 11, 249б15, 249в6–7), 695 (251а23). Вж. също споменаванията на град Рим, посочени в: Сим. сб. 1993, 153.

[216] Сим. сб. 1991, 241–244, 247–248 (23б23–24, 23в28, 24а1, 24в9–10, 26а22, 26в19–20. 22–23).

[217] Сим. сб. 1991, 518 (162г6).

[218] Сим. сб. 1991, 249 (27а9–10): „по вьсеи римьсцѣи власти".

[219] Сим. сб. 1991, 721 (264а25–29): „Лѣтописьць въ кратъцѣ. отъ авъгоуста даже и до кѡнстантина. и ѕѡна. цр҃ь грьчьскыихъ". За вероятния източник на *Летописец вкратце* (списък на римските императори и на християнските царе в Константинопол от Цезар до Константин VII, поместен в гръцкия прототип на *Симеоновия сборник*) вж. Бибиков 1996, 258–269. Изнесените от автора факти свидетелстват срещу изказаното от Е. Пиотровская мнение, че *Летописец вкратце* е бил преведен от гръцки език и добавен към текста на *Симеоновия сборник* през XI в. в Киевска Русия (Пиотровская 1998, 93).

Зоя са назовани „гръцки царе“.[219] Трудно е да се прецени дали този факт има политически подтекст, доколкото в самия *Летописец* византийските василевси са представени като приемници на император Август, през управлението на който се е родил Христос.

Тенденция към разграничаване на „римски“ и „гръцки“ период в историята на Византия личи в старобългарските преводни текстове от *Супрасълския сборник*, където император Константин Велики е представен като цар на римляните[220], но за Михаил III се казва, че държал властта над гърците, Византия е назована „гръцка земя“, а нейните поданици – „гърци“.[221]

Подобно разграничение, което отразява спецификата на българския възглед върху историята на Византийската империя, може да се проследи по-ясно в старобългарския превод на хрониката на Йоан Малала. Както изглежда, за преводача десетилетията между края на V – средата на VI в. ознаменуват трансформацията на Римската империя в царство на гърците – до края на управлението на Зенон (474–491) той неизменно предава „Ῥωμαίοι“ като „римлѧны“ или „роумы“/ „рѫмы“[222], а в превода на кн. 16–18 на хрониката, които обхващат управленията на Анастасий I (491–518)[223], Юстин I (518–527)[224] и

---

[220] Супр. сб. II, 539. 14–15.

[221] Супр. сб. I, 149 (65. 2–3: „цѣсарьствоующѣштоу грѣчьстѣи власти. михаилъ“ – „βασιλεύοντος τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς Μιχαὴλ“); II, 43 (291. 28–29: „на грькы – „κατὰ Ῥωμαίων“), 593 (566. 26: „вѣходъ въ грьчьскѫ ѕемьѭ“).

[222] Архаичните форми „роумъ“, „роумы“, „роумскыи“, засвидетелствани на редица места в превода на хрониката на Малала, заслужават специално проучване, доколкото се срещат в редица други ранни старобългарски текстове. Тук ще се ограничa само с няколко примера: Истрин 1912, 17. 21 („Бысть же цр҃ь прѣвыи единъ Роумомъ сии славныи Августъ“); Рязанска кормчая от 1284 г.: „костантинь гра(д) новыи роумъ. почтенъ бы(с) ц(с)рьства ради и боларьства“, „ц(с)рьство и боларьство w(т) роума въ костантинь град преселисѧ“ (цит. по: СДРЯ I, 296); Супр. сб. II, 225 (382. 19: „роуминъ“ – „Ῥωμαῖος“), 327 (433. 14: „роуминъ“ – „Ῥωμαῖων“); Ангелов 1967, 138 („Идѣмь вь Роумы“, „wплоучхомь вь Роумы“, „вь великыи градь Роумы“); Лалева 1990, 128. 8 („иоудлемь и ливѣремь єпкоумѫ роумьскыма“). Вж. също: СС 1999, 585.

[223] Истрин 1914, 13. 15–16 („пришедъшѳ на Грекы“), 15. 11 („цр҃а Рѳмомъ“), 15. 19 („Рѳмомъ“ – „τῇ Ρωμανίᾳ“).

[224] Истрин 1914, 18. 9 („вса Грекы“ – „πᾶσαν τὴν Ῥωμαίων πολιτείαν“), 18. 18 („женоу Гркинѫ“ – „γυναῖκα Ῥωμαίαν“), 18. 20 („вѣнецъ Рѳмескъ цр҃ьскыи“ – „στεφάνιον Ῥωμαϊκὸν βασιλικὸν“), 19. 2–3 („подъ Рѳмъскомъ строениемъ“ – „ὑπὸ τὴν Ῥωμαίων διοίκησιν“), 19. 12–13 („гнѣвъ межѭ Рѳмы и Прѣсы“), 21. 28 („ѕ҃ Грецъ҃“).

Юстиниан I (527–565)[225], започва да прибягва все по-често до съответствието „Ῥωμαῖοι" – „грекы".

Фактът, че в текстове, които касаят ранновизантийската действителност, старобългарските преводачи съхраняват „римския" характер на етническата и държавно-политическата терминология, се потвърждава до голяма степен от наблюденията ни върху популярното в България през X в. *Житие на св. Йоан Златоуст* от Георги Александрийски – превод, създаден в книжовния кръг на Йоан Екзарх.[226] В този текст етно-политическите термини обикновено се предават на старобългарски с тяхното „римско" съответствие, като на практика не се прокарва разграничение между римската и ранновизантийската действителност от края на IV – началото на V в.[227]

Трябва да бъдат отбелязани обаче и две интересни отклонения на преводача от така очертаната практика. Първият случай е засвидетелстван в пасажите, посветени на готския предводител Гайна – той преминава на служба при „гърците" и става техен „воевода"; след като отблъсква много вражески нападения срещу „гръцката земя", той въстава и загива в сражение с „гръцки войски".[228] Във втория случай се описва как Йоан Златоуст е заточен в далечните източни предели на империята – за да ориентира по-ясно своите читатели,

---

[225] Истрин 1914, 26. 5 („рѣчью на Рѡмьско са съвращаѥ"), 26. 9 („къ Грѣкомъ"), 26. 14 („къ Грѣкомъ"), 28. 7–8 („цр҃твова Рѡмь въ Коньстантинѣ градѣ Иоустиѥнъ"), 28. 19 („Грѣкомъ"), 29. 5 („<къ> Грѣкомъ").

[226] Пълно издание на текста: Геор. Алекс. 1899. Критическо издание (непълно): VJChr. I-III. Срв. Буланин 1987.

[227] VJChr. II, 202. 8–10 („Ἀρκάδιος καὶ Ὀνώριος νικηταί, τροπαιούχοι, πιστοὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ βασιλεῖς Ῥωμαίων" – „Ар҃кади и онорїи, побѣдьника и въздрьжителя вѣрна. w хѣ ісѣ гі нашемь цр҃а рымьскаа"), 236. 8–9 („Τίτος ὁ Ῥώμης βασιλεύσας" – „тиѳь римьскыи црь"), 328. 13 („τῆ πολιτεί҃α Ῥωμαίων" – „жизны рымьцѣи"); III, 242. 3–4 („ἡ τῶν Ῥωμαίων βασιλεία" – „цр҃тво римьское"), 216. 9–10 („οἱ νόμοι τῶν Ῥωμαίων" – „ꙁаконы рїмьскыѥ"). Подобна тенденция личи и в други ранни старобългарски преводни текстове, например: Син. Патер., 174. 1–2 („родомь римлянинъ съı"), 177. 3–4 („римлянина сущꙗ родомь") – Io. Mosch. CI, 2960 B („Ῥωμαῖος τῷ γένει"); CV, 2961 B („Ῥωμαῖον τῷ γένει").

[228] VJChr. III, 38. 5 („ὑπὸ Ῥωμαίοις" – „вь грькы"), 38. 7 („στρατηλάτης Ῥωμαίων" – „воєвода бы грькомь"), 42. 12 („ὑπὲρ Ῥωμαίων" – „грьчскыѥ рѣ ꙁемлѥ"), 48. 10–11 („δυνάμει Ῥωμαίων" – „воѥ грьчскыѥ").

преводачът прибягва до характерната за българите представа за Византия като за „гръцка земя“.[229]

Интерес представлява и един от пързите трудове, преведени на старобългарски език около началото на X в., използван вероятно в предшестващите десетилетия и от византийското духовенство в хода на неговата дейност в България. Става дума за известните *Катехизически беседи* на Кирил Йерусалимски († 386 г.), предназначени да разкрият пред подготвящите се да приемат кръщение (т. нар. „оглашени“) църковното учение за греха и покаянието, за възкресението и вечния живот, както и основните християнски догмати.[230]

Прави впечатление, че преводачът обикновено предава „ἡ βασιλεία ‘Ρωμαίων“ с „цр҃тво римское“, а „τὸ ‘Ρωμαίων φῦλον“ – с „римское племе“.[231] Той обаче допуска и едно характерно отклонение от

---

[229] Геор. Алекс. 1899, 1102: „край бо сей к Понту и къ Грѣчьстѣй власти прилежаше в сусѣдех варваром буимъ.“

[230] Фрагмент от старобългарския превод на *Катехизическите беседи* представляват т. нар. *Хилендарски листове* от края на X – първата половина на XI в. (Минчева 1978, 24–39). Пълният текст на превода е запазен в по-късни руски и сръбски преписи. Според А. Ваян, поместената в най-ранния руски препис приписка свидетелства, че преводът е изготвен от Константин Преславски в сътрудничество с Тудор Доксов ок. 894–907 г. (Vaillant 1954, 286–287; Алексеев 1985, 79). Някои автори изразяват съмнение в правилността на тази атрибуция на приписката, без да оспорват старобългарския произход на превода (Пуцко 1985, 121). Вж. също Цоневски 1995; Николов 2002а. Понеже липсва пълно издание на старобългарският превод на *Катехизическите беседи*, тук анализирам текста по сръбски препис в ръкопис НБКМ № 305, изготвен през 1547 г. от Висарион Дебърски (Цонев 1910, 244–247; Петков 1996). Според наблюденията на П. Петков, преписът на Висарион възхожда към архетипната редакция на текста, отразена и в най-ранния съхранен препис /ГИМ – Син. № 114 от кр. XI – нач. XII в./, но не пряко, а чрез посредничеството на старобългарски препис от XIV в. (Петков, П. Още веднъж за ръкопис № 305 от Народната библиотека „Св. Св. Кирил и Методий“. – Библиотеката – минало и настояще. Юбилейна конференция, посветена на 125-годишнината на Народната библиотека „Св. Св. Кирил и Методий“, София, 11–12. 12. 2003 /под печат/).

[231] Cyr. Hierosol. Catech. XV. 11, 885 A: „τῆς βασιλείας ‘Ρωμαίων τὴν ἐξουσίαν“ – НБКМ № 305, л. 156б: „римскаго цр҃твїа власть“; XV. 12, 885 A: „τὴν ‘Ρωμαϊκὴν ἐξουσίαν ἁρπάσας“ – НБКМ № 305, л. 156б: „римское wвладанїе въсхыщь“; XV. 24, 904 A: „πόσον ἐστὶ τὸ ‘Ρωμαίων φῦλον“ – НБКМ № 305, л. 164б: „колико ѥ римское племе“; XVI. 22, 949 A: „εἰς τὴν ‘Ρωμαίων πᾶσαν βασιλείαν“– НБКМ № 305, л. 182а: „римское вьсе цр҃тво“.

очертаната вече тенденция: „Γίνεται δὲ ἆρα νῦν Περσῶν πρὸς Ῥωμαίους περὶ τὴν Μεσοποταμίαν πόλεμος, ἢ οὔ;" – „бываєт ли оубо нꙑнѣ персомь съ грькы брань въ мєжорѣчїи или ни".[232]

Ако в останалите примери, които приведохме, за „Римско царство" се говори в общ (предимно пророчески) план, в последния случай става въпрос за събития, които могат да бъдат възприети от читателя като актуални. Затова книжовникът се обръща към своето съвремие и отразява присъщата на собственото му общество и политическа среда представа за византийците („ромеите") като „гърци".

Сходни тенденции се наблюдават в старобългарския превод на интересното въпросоответно произведение *Диалози* на Псевдо-Кесарий (анонимен византийски автор от средата на VI в.). В пасажа, посветен на това как елините, римляните и готите назовават р. Дунав, преводачът осмисля израза „παρὰ Ῥωμαίοις" като обозначение за езика на римляните, т. е. латински: „на елински Устрос, на римски Данувиос, на български Дунав."[233] Малко по-нататък обаче, когато става дума как реката замръзва зимно време и неприятели преминават по нея „πρὸς τὰ Ῥωμαίων... μέρη", преводачът отчита държавно-политическото значение на израза и го предава така: „срещу гърците, в сремските и тракийските области."[234]

Изложеното ни дава основание да мислим, че старобългарските преводачи наистина подхождат диференцирано при предаването на термините „Ῥωμαίοι", „ἡ βασιλεία Ῥωμαίων", „βασιλεὺς Ῥωμαίων", като изхождат от възгледа, че Византия към IX в. представлява „царство на гърците".

---

[232] Cyr. Hierosol. Catech. XV. 6, 877 A; НБКМ № 305, л. 153б.

[233] Кристанов, Дуйчев 1954, 276: „еллиньскыже Оустросъ, римьскы же Данувиусъ, блъгарьскын же Дꙋнавъ именꙋема" – Ps.-Caes. Dial. LXXXVIII, 936: „παρ' Ἕλλησι δὲ Ἴστρον, παρὰ δὲ Ῥωμαίοις Δανούβιον, παρὰ δὲ Γότθοις Δούναβιν προσαγορευόμενον."

[234] Кристанов, Дуйчев 1954, 276: „къ гръком, Сремьскыа же и Фракьскыа прѣдѣлы" – Ps.-Caes. Dial. LXXXVIII, 936: „πρὸς τὰ Ῥωμαίων, Ἰλλύριά τε καὶ Θράκεια μέρη".

Съществуват редица преводни текстове, на базата на които бихме могли да детайлизираме и задълбочим направените дотук наблюдения. Става дума най-вече за някои недостатъчно проучени тълкувания върху библейски книги и апокалиптични пророчества, в които е отразена представата за редуването на световните царства, както и за провиденциална роля на Римската империя в „последните времена" преди Второто пришествие.

Особено внимание в тази насока заслужават създадените около началото на X в. старобългарски преводи на две от най-известните творби на Иполит Римски († 235 г.): *Изяснение за Христос и Антихрист* и *Тълкувания върху Даниил*. Трябва да отчетем обстоятелството, че най-ранният руски кирилски препис на тези произведения (Москва, ГИМ – Чудовское собрание 12) отразява съдържанието и оформлението на старобългарски глаголически ръкопис, изготвен за княжеската библиотека в Преслав през ранните години от управлението на Симеон I.[235]

Характерен за тези две творби, написани около началото на III в., е техният дух на дълбока враждебност спрямо езическата Римска империя, чиито власти подлагат християните на жестоки гонения [Podskalsky 1972, 8–10]. Не бива да забравяме, че с християнизирането на империята в патристичната и ранновизантийската традиция се появява една нова тенденция на доброжелателство спрямо владетелите на Рим и Константинопол („Новия Рим"), свързана с представата за позитивната световно-историческа роля на „Римското царство" [Podskalsky 1972, 10–12]. Не случайно патриарх Фотий в своята *Библиотека* оценява възгледите на Иполит като простовати и остарели, като допълва, че някои от тълкуванията в интересуващите ни две произведения са проява на човешко незнание, а не на „вдъхновение свише".[236]

[235] Иванова 1959; Иванова 1968; Каталог 1984, 153–155; Пуцко 1990, 74–75; Турилов 1995, 33; Калиганов 1998, 28–29; Алексеев 1999, 139. За глаголическия протограф на старобългарския превод на *Тълкувания върху Даниил* (а най-вероятно и създаденият по същото време превод на *Изяснението*): Ильинский 1929; Славова 1999, 41–42. Вж. също Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996, 19, 22; Шиваров 2002, 295–297.

[236] Phot. Bibl. cod. 202, 673 B – C.

В *Изяснение за Христос и Антихрист* Иполит подробно излага съня на цар Навуходоносор за статуята, направена от четири различни метала и разрушена от скала, която символизира идването на Месията (Дан. 2:31–35), както и видението на Даниил за четирите звяра (Дан. 7:2–14). В духа на Дан. 2:36–45 и Дан. 7:17–27, тези текстове са разтълкувани като взаимно допълващи се указания за последователното съществуване на четири велики царства, появата на Антихрист и установяването от Господ на вечното царство на светиите:

- златната глава на статуята и първият звяр, подобен на лъв, обозначават Вавилонското царство на Навуходоносор;
- вторият звяр, подобен на мечка, който отговаря на сребърните гърди и ръце на статуята, са персите, които властват над мидийците и вавилонците;
- третият звяр, рис, който съответства на медния корем и бедра на статуята, символизира елините, т. е. царството на Александър Македонски;
- четвъртият страшен и ужасен звяр, който съответства на железните пищяли на статуята, символизира Римското царство, което ще се разпадне на десет части и тогава ще се издигне Антихрист.[237]

Относно последното царство съответният старобългарски текст гласи: „След това каза „четвъртият звяр е страшен и ужасен, зъбите му са железни", ноктите му са медни. Кой е това, ако не римляните („ромеи")? Това е сегашното желязно царство."[238] Малко по-нататък това тълкувание е повторено отново: „Златната глава на статуята – лъвицата – бяха вавилонците; така и сребърните мишци – мечката – [бяха] персите и мидийците; коремът и бедрата от мед – рисът – [бяха] от Александър [насетне] властвалите елини; железните пищяли – страшният и ужасен звяр – са римляните („ромеи"), които властват сега; нозете от глина и желязо са роговете, които ще бъдат."[239]

---

[237] Hippol. De Antichr. XIX – XXIV, 14. 20–17. 14; Невоструев 1868, 29–38.

[238] Hippol. De Antichr. XXV, 17. 15–17: „ἔπειτα, φησίν, „θηρίον τέταρτον φοβερὸν καὶ ἔκθαμβον· οἱ ὀδόντες αὐτοῦ σιδηροῖ. καὶ οἱ ὄνυχες αὐτοῦ χαλκοῖ." τίνες οὗτοι ἀλλ' ἢ οἱ 'Ρωμαῖοι· ὅπερ ἐστὶν ὁ σίδηρος, ἡ νῦν ἐνεστῶσα βασιλεία."; Невоструев 1868, 36–37: „Потомь рече четвьртыи звѣрь страшьнъ и дивьнъ. зѣби его желѣзни. ногъти его меднани. Къто си хота бъıти нъ ромеи. иже есть желѣзо нъıнѣшьнее цр҃тво." Срв. Müller 1965, 85.

Макар в хода на изложението да се уточнява, че „властващи днес са латините“[240], засвидетелстваната в превода употреба на „ромеи“ вероятно отразява утвърдената в съзнанието на преводача представа за идентичността на Византия с описаното в негативна светлина от Иполит четвърто и последно земно царство.

Системното предаване на „Ῥωμαῖοι“ с „ромеи“ е характерно и за превода на *Тълкувания върху Даниил*.[241] Като възпроизвежда направените в *Изяснение за Христос и Антихрист* идентификации на четирите звяра („царствата на този свят, които със своето издигане погубват човешкия род“[242]), тълкувателят се пита защо първите три царства са уподобени на определени животни, а за последното – Римското – се говори в по-общ план като за звяр страшен и ужасен, с железни зъби и медни нокти (по Дан. 7:7). Според него, вавилонците, персите и елините са били отделни народи, докато четвъртият „сега властващ звяр“ не представлява един народ, а обединява всякакви езици и всевъзможни племена, които се назовават „ромеи“, но не произхождат от една страна. Нататък Иполит изразява възгледа, че империята, процъфтяла едновременно с раждането на Христос, влас-

---

[239] Hippol. De Antichr. XXVIII, 19. 7–12: „κεφαλὴ τῆς εἰκόνος χρυσῆ, ἡ λέαινα, Βαβυλώνιοι ἦσαν· ὦμοι καὶ βραχίονες ἀργυροῖ, ἡ ἄρκος, Πέρσαι καὶ Μῆδοι· κοιλία καὶ μηροὶ χαλκοῖ, ἡ πάρδαλις, οἱ ἀπὸ Ἀλεξάνδρου κρατήσαντες Ἕλληνες· κνῆμαι σιδηραῖ, θηρίον ἔκθαμβον καὶ φοβερὸν, Ῥωμαῖοι οἱ νῦν κρατοῦντες· ἴχνη ποδῶν ὀστρακον καὶ σίδηρος, τὰ δέκα κέρατα, τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι·“; Невоструев 1868, 41: „Глава образу златаꙗ львица. вавилонане бѣахоу. подобно же мѫшьци сребрьнѣи иже мечька бѣаше. перси и миди. чрѣво и стегнѣ мѣданѣи. рысь иже ѡ алеѯандра владѣшеи елини. лѣстъі желѣзнѣи. звѣрь страшьнъ и дивьнъ. ромеи. иже нѣінѣ владоуцеи. плеснѣ ногоу глина и желѣзо. рози хотѧщеи бъіти.“.

[240] Hippol. De Antichr. L, 34. 5–6: „φανερὸν δὲ πᾶσίν ἐστιν ὅτι οἱ κρατοῦντες ἔτι νῦν εἰσι Λατεῖνοι“; Невоструев 1868, 79: „ꙗвѣ же се ѥсть. ꙗко владоуции нѣінѣ соуть латини.“

[241] Срезневский 1873, 13; Евсеев 1902, 16. Що се отнася до поместеното в *Симеоновия сборник* кратко изложение на направените от Иполит тълкувания относно четирите царства, там са посочени вавилонане, персе, еллинесъ, римлане. (Сим. сб. 1991, 518 (162г6). Срв. PG LXXXIX, 604 B – C.

[242] Hippol.. Komm. Dan. IV. 2, 184. 14–16; Ипполит I, 111.

[243] Hippol.. Komm. Dan. IV. 8–9, 203–208; Ипполит I, 117–119.

тва „по действие на сатаната“ (2 Сол. 2:9) и се готви за борба срещу Господ.[243]

„Ето защо, собствено, когато Господ се роди във Витлеем, е било направено първото преброяване при Август, та хората на този свят, записали се при земния цар, да получат името ромеи, а вярващите в Небесния Цар да получат името християни“.[244]

Смятам, че именно дълбоката ненавист на Иполит към езическата Римска империя обуславя добрия прием и системния интерес към неговите тълкувателни произведения в Преслав около началото на X в. В стремежа си да принизят авторитета на Византия, чиито владетели носят титлата „василевс на ромеите“, книжовниците от Симеоновия кръг едва ли биха могли да се обърнат към трудовете на по-авторитетен църковен отец и писател.

Отражение на идеята за редуването на четири царства откриваме и в старобългарския превод на една от *Катехизическите беседи* на Кирил Йерусалимски. Поместеното там тълкувание свързва първите три звяра в Дан. 7 с царствата на асирийците, мидийците (заедно с персите) и македонците, но четвъртото и последно земно царство отново е идентифицирано с Римската империя:

„Четвъртият звяр ще бъде четвърто царство на земята, което ще покори всички царства. Църковните учители предават, че това е римското [царство]. Първо и славно е било Асирийското царство, второ – Мидийското заедно с Персийското, след това трето е било Македонското, а четвърто е сегашното Римско царство.“[245]

Като имаме предвид показаната вече склонност на преводача на *Катехизическите беседи* да прокара в този текст разграничение между Ранна Византия като „Римско царство“ и съвременните му византийци от края на IX – началото на X в., назовани от него „гърци“, склонни сме да предположим, че българските читатели на при-

---

[243] Hippol.. Komm. Dan. IV. 9, 206. 19–208. 3; Ипполит I, 119.

[245] НБКМ № 305, л. 157–157б: „звѣрь четврьтыи, цр҃тво четврьтое боудеть на зємли. еже пр҃иметь вьса цр҃твїа. семоу же соущоу римскомоу, цр҃квнїи пр҃ьдаше оучителє. прьвомоу и славномоу бывшв асѵр҃їискомоу цр҃твоу. второмоу же, мидскомоу вкоупѣ и перскомоу. и по томь макєдонскомоу третїємоу. четврьтое же нн҃а цр҃тво римско є.“ (=Cyr. Hierosol. Catech. XV. 13, 888 A). Срв. Podskalsky 1972, 19.

веденото тълкувание върху Дан. 7 са можели да го възприемат в един доста абстрактен план, без да асоциират Римското царство директно с Византия.

Твърде сходна историософска схема се съдържа в *Слово за отсичането на главата на Йоан Предтеча, и за Иродиада* от Йоан Златоуст, поместено в пространната редакция на Симеоновия *Златоструй*. В духа на Ипполитовите тълкувания, Дан 2 се разглежда като свидетелство за последователното редуване на (1) вавилонските, (2) персийските и мидийските царе, (3) царството на Александър Македонски, (4) Римското „великосилно царство" и (5) Второто пришествие на Христос.[246] Съответно, Видението на Даниил за четирите звяра е разтълкувано като свидетелство за четирите велики царства: Халдейското (т. е. Вавилонското), Мидийското и Персийското, Елинското и „сега властващото" Римско царство.[247]

---

[246] ПЗ № 68 (Thomson 1982, 18). Цитирам словото според преписа му в български „Златоструй" от XV в., съхраняван в Пражката Национална библиотека под сигнатура IX. C. 9: „(л. 11 а-б) ꙁлатаа оубо бо̑ глава тебе сказаше. и пре̑же тебе цр҃а вавилонскыѫ двѣ же рѫцѣ и плеци, ѡ̑ двою расыпани бѫдетъ цр҃е власти вашеѫ. персы бити и мидоу с҃и г҃лаа. ѡнѣ же инъ нѣкто ѡ̑ ꙁапада разорить мѣдиѫ wблъче. але̑ександръ съ македѡнъ. и тыѫ пакы инъ оутолитъ. крѣпостиѭп по̑бноѫ желѣꙁоу. и оудрѫжит же присно желѣꙁнаго ради сѫщьства. естъ бѡ крѣплѣише ꙁлата и сребра и мѣди. римьское се великосилно цр҃во. повѣда же емоу и ѡ̑ камени г҃лаа. іако каменъ ѡтрѣгыи са бе̑ ржкы̑ х҃с҃ е."

[247] ПНБ IX. C. 9, л. 17 б–18 а: „іавлѣетсѧ семоу пр҃коу великомоу. валтасароу и еще въ халдеи сѫщу. четиремь вѣтрѡ̑ небенымь приложившимсѧ къ морю. и четыре̑ звѣра великыѫ ѡ̑ него въсходацаѫ. иже четыр҃йи цр҃ва велика wбразо̑ема бѣшѫ. их же wвъ, іако лъвица іавлѣашеся и крила си іако wрлоу. халдеиское цр҃во се̑ написо̑ѫ бѣше. медвѣд же вторыи, три ребра имѫци въ оустѣ. къ немоуже и глаа г҃лѫцъ слышааше. въстани и сънѣжь плъти многыи. съ̑, мидъское, и персское мѣнѣваше цр҃во. и пардалъ третїа, и иже и крилѣ четыри птицїа. выше себе іавлѣѫцисѧ имаци. и четыри же главы звѣрю іавлѣашеся. елинское цр҃во. тож сказаше̑ся и же силнѣише цр҃а. wвнымь. и козлимь видѣ потомь wбразомь. дарїа оубо. іако wбни на въсѧ страны проповѣдана. на тогоже але̑ександра wбразомь. козлинымь въставша. и стрѫмлениемь крѣпости низлагаѫща, и сѫкроушаѫща. четвръты̑ же звѣрь страше видѣ и оужасень. и крѣпокь вещь. емоу же желѣꙁни оубо ꙁѫбы, нокте же ѡ̑ мѣди и се̑ прѣхода крѣпостиѫ пре̑же того въсѣ. и бестоудьствомь іадыистъиѣѫ и прчаа ногами попираѫ. нинѣ дрѫжѫщѧ ржкѫ ѡ̑ сего наоучаемъ римьское."

Друг интересен образец на патристичната екзегеза, повлиял върху българска политическа мисъл представляват *Тълкуванията върху Апокалипсис* на архиепископ Андрей Кесарийски (563–614).[248] Славянският превод[249] е твърде свободен, предава в много съкратен вид съдържанието на гръцкия текст [250] и се отличава с архаични езикови черти, което кара някои автори да отнесат неговото създаване към книжовната дейност на Методий и неговите ученици в Моравия.[251] Дори тази хипотеза да се потвърди, може с увереност да се твърди, че преводът на това най-популярно във Византия тълкувание върху *Апока-*

[248] Общо за Андрей Кесарийски и неговите *Тълкувания*: Podskalsky 1972, 86–88; Magdalino 1993, 9–10.

[249] Тук анализирам текста по: 1./ най-стария препис в руски (новгородски) пергаментен ръкопис от XIII в. РНБ – **Никольск. № 1** (Каталог 1984, 241); 2./ руски препис от XV в. **Троице-Сергиева лавра № 6 (2031)** – ръкописът е достъпен в Интернет на адрес: http://www.stsl.ru/manuscripts; 3./ препис в южноруски ръкопис от XVI в. ÖNB – **Cod. Slav. 9** (Müller 1965, 67–68; Куев 1967, 165–166, 234–237; Birkfellner 1975, 204–210); 4./ печатното издание на текста по **трите преписа от Великите Четии-минеи на митрополит Макарий** (Андр. Кесар. 1881).

[250] Засега не е засвидетелстван гръцки или латински паралел на славянската версия на *Тълкуванията* (Grünberg 1996, 182).

[251] Според А. Алексеев и О. Лихачова, преводът е направен или сред западните, или сред източните славяни (Алексеев, Лихачева 1987). Напоследък А. Алексеев е склонен да отнесе текста към „методиевите преводи", но отбелязва: „Нет ясности в отношении происхождения толкований, которыми сопровождаются Апокалипсис и книга Иова. В толкованиях на Апокалипсис не заметно поздних лексических черт, здесь употребляются грецизмы..., латинизмы..., лексемы, известные сравнительно ограниченному кругу древних текстов... Эти черты указывают в совокупности на балканский ареал и, возможно, западную его часть" (Алексеев 1999, 159). Фр. Томсън приема, че преводът е твърде ранен („най-късно от X в.") и отбелязва, че дискусионният въпрос за неговия моравски произход заслужава специално внимание (Thomson 1993, 313). А. Пичхадзе сочи мимоходом *Тълковния Апокалипсис* като книжовен паметник с български произход (Пичхадзе 2002, 235 сл.). В полза на една твърде ранна датировка на *Тълковния Апокалипсис* се изказва К. Грюнберг (Grünberg 1996, 168–178, 181–183; Grünberg 1999, 647–648). На свой ред, У. Федер отнася превода към „колективните творби, възникнали вероятно преди 927 год.", които „са имали протографи, написани на глаголица" (Федер 2002, 17–18).

[252] Не са известни ранни старобългарски преписи от *Тълкуванията* на Андрей Кесарийски, но пасаж от тях е поместен в анонимното старобългарско произведение от втората половина на XI в. *Тълкувание Даниилово* – обстоятелство, останало досега неотбелязано в научната литература (вж. по-долу). Възможно е също *Тълку-*

липсис е бил разпространен в България през X – XI в.[252], а отразените в него възгледи вероятно са били познати на книжовниците от кръга около Симеон I.

В своя коментар към описанието на излезлия от морето звяр със седем глави и десет рога, подобен на леопард, но с глава на мечка и уста на лъв (Апок. 13:1–2), Андрей Кесарийски използва Иполитовото тълкуване на Дан. 7, като идентифицира леопарда с царството на елините, мечката с царството на персите, а лъва с Вавилонското царство. Над всички тах Антихрист ще властва като цар на римляните[253], и ще обедини в едно – по подобие на Цезар Август

ванията да са били познати на съставителя на старобългарското апокалиптично произведение *Видение на пророк Исайя за последните времена* – в този текст се среща рядката дума „прославдати“ (Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996, 232), посочена от А. Алексеев в списъка на характерните за славянския превод на *Тълкуванията* лексеми (Алексеев 1999, 159). Проблеми има и около хронологията на това *Видение*. Някои автори са склонни да видят в него отражение на събития от XIII в. (Милтенова 1992), но не бива да подминаваме и логичното предположение на М. Дринов, който открива в произведението реминисценции с покръстването на русите и брака на киевския княз Владимир с византийската принцеса Ана, сестра на императорите Василий II и Константин VIII (Дринов 1905, 342; Николов 2000б, 240, 248 – бел. 74). Всичко изложено дотук налага известно преосмисляне на направените от Б. Христова обобщения, че разпространението на изготвените през епохата на цар Симеон преводи на тълкувания на библейски текстове се е ограничило само в големите манастирски центрове, а и самото българско православие „не проявява особен интерес към тълкуването на каноничните книги и... не поощрява тълкуването им като насока в духовното развитие“ (Христова 1994, 80). Върху южнославянската ръкописна традиция на славянския *Тълковен Апокалипсис* напоследък работи И. Трифонова (Трифонова, И. За превода на тълковния апокалипсис в южнославянската традиция. – 'Love of Learning and devotion to God in Orthodox Monasteries'. 5th International Hilandar Conference, Kapaonik, Rashka, 8–14. 09. 2002 /in press/; Трифонова, И. Преписи на Апокалипсиса, съхранявани в Народната библиотека „Св. Св. Кирил и Методий“. – Библиотеката – минало и настояще. Юбилейна конференция, посветена на 125-годишнината на Народната библиотека „Св. Св. Кирил и Методий“, София, 11–12. 12. 2003 /под печат/).

[253] Andr. Caes., 136. 16–137. 1 (= PG CVI, 334): „Διὰ μὲν παρδάλεως ἡ Ἑλλήνων, διὰ δὲ τῆς ἄρκου ἡ Περσῶν, διὰ δὲ τοῦ λέοντος ἡ Βαβυλωνίων βασιλεία, ὧν κρατήσει ὁ ἀντίχριστος ὡς Ῥωμαίων βασιλεύς“; РНБ – Никольский № 1, л. 58 б (= Тр.-Серг. № 6, л. 60 б; Андр. Кесар. 1881, 1748): „рꙗсь ѥлиньскоѥ цр҃тво мѣнитъ • медвѣдь же пьрсьскоѥ • а лва вавиловьскоѥ ими же wвладаѥтъ антих҃ъ • ꙗко римьскꙑи цр҃ь“. Срв. Andr. Caes., 189 (= PG CVI, 384); РНБ – Никольский № 1, л. 78 б; Тр.-Серг. № 6, л. 83 б; Андр. Кесар. 1881, 1767.

– разпадналата се на десет части (срв. Дан. 7:2–8) Римска империя.[254]

По-нататък Андрей Кесарийски, отбелязва, че блудницата, която седи върху звяр със седем глави и десет рога (Апок. 17:1–3), може и да символизира стария Рим (разположен на седем хълма), а седемте глави на звяра – седемте нечестиви императори от Домициан до Диоклециан, подложили Църквата на гонения.[255] Но той допуска и възможността тук да се визира „сега царстващият [град]" („ἡ κρατοῦσα σήμερον")[256] – Константинопол, назован в славянския превод на текста „гръцкият Цариград".[257]

Най-оригиналният елемент в труда на Андрей Кесарийски обаче представлява въведената от него подялба на световната история на седем периода, свързани с господството над света на седем велики царства. Авторът прокарва тази историософска схема в контекста на своето тълкуване върху апокалиптичния звяр със седем глави, характеризирани в Апок. 17:9–10 най общо като „седем планини" и „седем царе".[258] Според него, седемте планини символизират господствалите над целия свят царства или техните първи владетели, „а именно: Нин[259] сред асирийците, Арвак сред мидийците, Навуходо-

[254] Andr. Caes., 137. 14–16 (= PG CVI, 334): „...ἢ τὴν Ῥωμαίων βασιλείαν τῇ διαιρέσει σφαγὴν τρόπον τινὰ ὑπομένουσας τῇ μοναρχίᾳ τε τεθεραπεῦσθαι κατὰ τὴν εἰκόνα Αὐγούστου καίσαρος."); РНБ – Никольский № 1, л. 59 а (=Тр.-Серг. № 6, л. 61 а; Андр. Кесар. 1881, 1748): „ли римьскоую пагоубоу. раздѣлениемь заколеноу. въ ѥдиноу дьржавоу ицѣлити мьнимоу. по wбразоу аго цра".

[255] Andr. Caes., 181. 3–6 (= PG CVI, 373–376); РНБ – Никольский № 1, л. 76 а; Тр.-Серг. № 6, л. 80 а (=Андр. Кесар. 1881, 1764).

[256] Andr. Caes., 181. 12 (= PG CVI, 376).

[257] РНБ – Никольский № 1, л. 76 а: „ли грѣцьскыи цр҃иградъ мѣнить"; Тр.-Серг. № 6, л. 80 а: „ли грѣскыи цр҃ьгра мѣни"; Андр. Кесар. 1881, 1764: „или Гречьскій Царьградъ глаголетъ".

[258] Andr. Caes., 186–189 (= PG CVI, 380–384); РНБ – Никольский № 1, л. 78 а–79 б (=Андр. Кесар. 1881, 1765–1767).

[259] В някои преписи: „Сениръ". Срв. също Тр.-Серг. № 6, л. 83 а: „ꙗко се нилъ. во асꙋрии"; ÖNB – Cod. Slav. 9, f. 262 v.: „ꙗко се, нилъ, въ асѫрие".

носор във Вавилон, Кир сред персите, Александър сред гърците, Ромил[260] сред римляните, Константин в Цариград."[261]

Очевидно Андрей Кесарийски споделя възгледа, че с Константин Велики свършва господството на нечестивите императори в Стария Рим и властта на христолюбивите царе е пренесена в Новия Рим. Така тълкувателят принципно разграничава езическата Римска империя от християнското царство със столица в Константинопол. Славянският преводач на текста засилва още повече това внушение, като представя Александър Велики като цар на гърците, а не на македонците. От това закономерно следва изводът, че властта на християнските царе не е свързана с някой определен народ, макар тяхната столица да се намира в „гръцкия" Цариград.

Тук трябва да отбележим, че концепцията за Византия като „християнско царство", чиито владетели носят достойнството „император на римляните", намира израз в хрониката на Георги Амартол, преведена на старобългарски през втората половина на X в.[262] Макар да е познат по твърде по-късни преписи, правени в Русия, този текст от-

[260] В някои преписи: „Роминъ". Срв. обаче Тр.-Серг. № 6, л. 83 а: „ромй в римлане"; LNB – Cod. Slav. 9, f. 262 v.: „ромилъ оу римлѣнехъ".

[261] Andr. Caes., 188. 3–5 (= PG CVI, 381): „οἷον Νίνου, τῆς Ἀσσυρίων, Ἀρβάκου τῆς Μήδων, Ναβουχοδονόσορ τῆς Βαβυλῶνος, Κύρου τῆς Περσῶν, Ἀλεξάνδρου τῆς Μακεδόνων, Ῥωμύλου τῆς παλαιᾶς Ῥώμης, Κωνσταντίνου τῆς νέας."; РНБ – Никольский № 1, л. 78 а-б: „ꙗко се нинъ въ ѡсоурихъ • арвакъ • в мидѣхъ • навходоносоръ въ вавоулонѣ • коуръ въ пьрсѣхъ • алеѯандръ въ грьцихъ • ромилъ • въ римлянѣхъ • костантинъ цр҃ьградѣ"; Андр. Кесар. 1881, 1766–1767: „пръвіе ꙗко Сениръ въ Ассиріихъ, Арвакь въ Мидѣнехь, Навходоносоръ в' Вавилонѣ, Куръ в Персехь, Александръ въ Грецѣхь, Роминъ въ Римлянехь, Костянтинъ въ Цариградэ." Срв. пасажа, поместен в старобългарската компилация от XI в. *Тълкувание Даниилово*: „и цр҃ства ихъ а҃. Сениль вь Ассоурѣхь. в҃. Аваракь. вь Римѣ. г҃. Навьходьноссорь. вь Вавилонѣ. (д. Чюрь [= Курь – бел. А. Н.]. вь Перьсэхь. е҃. Алек'сен'дрь. вь Грьцѣхь. ѕ҃. Ромѣль. вь Римѣ. з҃. Коньстатинь. вь Цр҃ьградѣ" (Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996, 125).

[262] Върху проблема за възникването на превода и за неговото отражение в покъсното руско летописание: Франклин 1988; Каймакамова 1990, 168–171; Birnbaum 1991, 403–404; Thomson 1993, 338–339; Пиотровская 1998, 15–23; Водолазкин 2000, 165–185; Горина 2002, 161–162, 170–173; Пичхадзе 2002; СККДР, Вып. 3, часть 4. СПб, 2004, 832–833 /библиография/; Станков 2004. Вж. също руския превод на хрониката: Матвеенко, Щеголева 2000.

разява една традиция на превод на гръцката държавно-политическата терминология, която се заражда още в края на IX в.

Георги Амартол идентифицира империята на римляните с четвъртото и последно световно царство (според пророчествата на Даниил), което покорява всички народи и установява мир в цялата вселена през управлението на великия и славен император Август, „понеже в неговите дни се роди царят на всички – Господ.“[263] Наред с това, хронистът представя управлението на Константин I като начало на една нова епоха в живота на Римската империя, белязана от християнизирането на нейните владетели и пренасянето на столицата в Константинопол. Тази фундаментална трансформация обаче не засяга представата за „римския“ характер на империята – нейните поданици са „римляни“, а императорите носят титлата „царе на римляните“.

Идеята за Византия като продължител на римската имперска традиция в рамките на християнството обаче е чужда на историософските и политическите възгледи, от които се ръководи старобългарският книжовник при превода на Амартоловата хроника. Показателно е, че за периода от управлението на Цезар до възкачването на Константин Велики той системно предава „Ῥωμαῖοι“, „οἱ βασιλεῖς τῶν Ῥωμαίων“, „ἡ τῶν Ῥωμαίων βασιλεία“, „ἡ τῶν Ῥωμαίων γῆ“ съответно с „римлане“/„ѻ҃ц҃ѹ҃ѥ҃“, „ромѣистии цр҃и“, „ромѣиское цр҃твиѥ“, „ромѣиска ѕемлꙗ“.[264] От управлението на Константин Велики насетне (когато, според възгледа на Георги Амартол, Римската империя се превръща в „християнско царство“[265]), преводачът започва да предава същите термини в оригинала на хрониката с „грькы“, „гречьскии цр҃и“, „гречьское цр҃твиѥ“, „гречьскыꙗ предѣлы“ и др.[266] Характерен

[263] Истрин 1920, 206–208, 297–298. Вж. също Podskalsky 1972, 58–59.

[264] Истрин 1920, 51. 26 („напослѣдокъ нарекошася Ромѣи ѿ Рома и Рима, цр҃твовавъшема в нихъ“), 205. 5 („Начало Ромѣискыхъ цр҃твии“), 205. 16 („Августи нарени быша Ромѣистии цр҃и“), 207. 7–8 („всѣмъ же властелемъ въ Римляны приложеномъ“), 602–603 (индекс).

[265] Истрин 1920, 333. 26–27 („Временьнѝ ѡ хрестьаньскыхъ цр҃ехъ и Костантинѣ величѣмь цр҃и.“).

пример в тази насока представлява преводът на пасажа, в който се описва как българите разгромяват войските на Константин IV Погонат през 680 г. и завладяват „земята на християните", а императорът по неволя сключва мир с тях и им „дава данък за срам на гърците" [Истрин 1920, 464. 19–21].

Изложеното дотук дава основание да подкрепим изказаното от С. Франклин становище, че читателите на славянския превод на Амартоловата хроника неизбежно са разграничавали римляните и гърците-византийци не само езиково, но политически и исторически [Franklin 1983, 527].

Последният текст, върху който ще се спрем тук, е *Откровението* на Псевдо-Методий Патарски – апокалиптично произведение, създадено през втората половина на VII в. от анонимен сирийски книжовник в Северна Месопотамия[267], което е преведено на гръцки около 700–710 г., а към 720 г. – и на латински [Ps.-Method. I, 1–35]. Що се отнася до най-ранния старобългарският превод на *Откровението,* той вероятно е изготвен още около началото на X в. [Истрин 1898, Тексты, 84–100][268], когато центърът на хроничния византийско-арабски

[266] Старобългарският книжовник изглежда добре съзнава, че още през управлението на Диоклециан империята навлиза в период на интензивни промени, които довеждат към края на IV в. до нейното фактическо разпадане на Източна и Западна. Като отчита успоредното съществуване на два политически центъра на формално единната империя – Константинопол и Рим – той пише, че трите синове на Константин I владеят „римската и гръцката страна" (Истрин 1920, 352. 21); източният император Теодосий I (379–395) е описан като владетел на „гръцкото царство" (Истрин 1920, 376. 16–17: „бѣ бл҃гыи възвѣде ѳеѡдосьи великаго цр҃а и дасть емоу прѣстолъ Гречьскаго цр҃ствьıа"), а неговият съвладетел Валентиниан II (375–392) е представен като владетел „старото римско царство", „римски цар" и „цар на западната страна" (Истрин 1920, 371. 7, 377. 9, 389. 27).

[267] П. Александър отнася появата на произведението към 644–678 (Alexander 1985, 24–33), а Г. Райнинк – ок. 690 г. (Reinink 1993).

[268] Относно датировката и особеностите на превода: Thomson 1985, 143–155; Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996, 24, 161; Йовчева, Тасева 1994; Йовчева, Тасева 1995; Николов 1997, 91 сл.

конфликт се пренася за кратко на Балканския полуостров с превземането и плячкосването на Солун през лятото на 904 г. от пиратската флота на Лъв Триполит.

В *Откровението* Византия е представена като непобедима християнска империя („τῶν χριστιανῶν βασιλεία"), наследила Етиопското, Македонското и Римското царство, за да властва до края на света. Предсказва се, че последният византийски император ще нанесе съкрушително поражение на арабите, след което светът ще бъде опустошен от нашествие на нечистите северни народи. Императорът ще предаде на Голгота земното царство в ръцете на Бога и ще умре; след това за кратко ще се възцари Антихрист и ще настъпи Второто пришествие.

Старобългарският преводач системно характеризира Византия и нейните владетели като „гърци", „гръцки царе". Анализът ни върху текста на превода показва, че тази „гръцка" терминология не влиза в противоречие с идеята за „римския" характер на империята – дори на едно място е направено уточнение, че римската държава „днес е гръцка."[269] Нещо повече, в съзнанието на анонимния книжовник определенията „гръцко", „римско", „елинско" и „християнско" обозначават едно и също царство – Византия.[270]

Особено показателен в това отношение е доста свободният превод на един пасаж, в който се отстоява непобедимостта на империята, закриляна от издигнатия в центъра на света (Йерусалим) кръст на Христовото разпятие. „Няма народ или царство под небето, което може да победи гръцкото царство... Каква мощ и каква сила би могла да победи гърците? Защото са защитени от кръста."[271] Нататък след-

[269] Истрин 1898, Тексты, 92. 16–17: „како ти Римскою властию иже нѣнѣ грьчьска, повѣ҆женыи выше"; Ps.-Method. [10], 4. 7–8, S. 132: „πῶς ὑπὸ τῆς τῶν Ῥωμαίων ἐξήλειπται βασιλείας".

[270] Вж. Tăpkova-Zaimova 1992, 111–116.

[271] Истрин 1898, Тексты, 91. 21–22. 24–25: „нѣ҆ҁзыка или цр҃тва по҃ нб҃семь могоуща wдолѣти цр҃твоу҆ грьчьскомоу҆... каꙗ бо моць и каꙗ сила можеть Грькы повѣ҆дити. заштищени бо соу҆ кр҃томь."; Pseudo-Method. [9], 8. 1–2, [9], 9. 4–7, S. 126: „οὐκ ἔστι γὰρ ἔθνος ἢ βασιλεία ὑπὸ τὸν οὐρανὸν δυνάμενον καταδυναστεῦσαι τῆς βασιλείας τῶν χριστιανῶν... Ποία γὰρ ἰσχὺς ἢ τίς δυναστεία ἐξισχύσει πώποτε τὴν τοῦ σταυροῦ περδράξασθαι δύναμιν, οὗ τῷ κράτει καὶ τῷ σεβάσματι ἡ τῶν Ῥωμαίων τεθωράκισται βασιλεία..."

ва пасаж, в който не назованата по име в 2 Сол. 2:1–5, 7–8 сила, задържаща идването на Антихрист, се свързва с Византия. „Всяка власт и господство на този свят ще се разпадне, освен тази. Ще воюват срещу нея, но никога няма да бъде покорена, и всички народи, които се борят срещу нея, ще бъдат победени. Тя ще оцелее до съдния ден. И ръцете на това царство ще се прострат към Бога. [Ръцете] на кое царство? На християнското. Защото няма друго царство, по-издигнато от това."[272]

Както можахме да се убедим, въпросът за ролята на Римската империя, а оттам – и на Византия, като последна брънка в поредицата от световни царства намира твърде разнопосочни тълкувания в раннохристиянската и византийската традиция. Отношението на българските книжовници към Византия около началото на X в. също може да се характеризира като твърде амбивалентно.[273]

Представата на българските преводачи за империята на ромеите след VI – VII в. като „царство на гърците" или „гръцка земя" сама по себе си не може да се смята като свидетелство за някакъв дълбок негативизъм или за принципно отхвърляне на представите за вселенското господство и универсалната мисия на византийските императори. Заслужава внимание и обстоятелството, че в превода на тълкувания върху същността на четвъртото царство в Дан. 7, по принцип се прилага по-неутралното съответствие „βασιλεία 'Ρωμαίων" – „Римско царство".[274]

[272] Истрин 1898, Тексты, 92. 7–12; Pseudo-Methodius 1998, [10], 2. 1 – [10], 4. 2, S. 128–130.

[273] До сходен извод напоследък достигна Н. Шиваров (Шиваров 2002, 302–303).

[274] Интересна е хипотезата на Ф. Кемпфер, че руските книжовници от първата половина на XVI в. изглежда разграничават чрез внимателен подбор на употребяваната от тях терминология представата за „историческия" Рим („римское царство") от представата за обвързаното със спекулативни есхатологични очаквания „ромейско царство", което не е смесвано с обозначаваната като „греческое царство" Византийска империя (Kämpfer 1979).

Характерно е също, че в България почти едновременно около началото на X в. се разпространяват архаичните „антиримски" произведения на Иполит, „провизантийското" *Откровение* на Псевдо-Методий и специфичната концепция за седемте световни царства на Андрей Кесарийски. Колкото и да се различават помежду си, тези текстове имат и една обща черта – те представят едно „римско" (често назовавано от старобългарските книжовници „гръцко" или „християнско" царство със столица в Константинопол) като последен етап в историята на човечеството. Този специфичен исторически детерминизъм, който властва в политическата мисъл на ранносредновековна Европа, би могъл да обясни защо Симеон I се опитва да си присвои достойнството „василевс на ромеите" – само тази „универсална" титла, а не етнически и териториално ограниченото достойнство „цар на българите", е можела да удовлетвори неговото самочувствие като богоизбран владетел и въплъщение на идеалния християнски цар.

3. 5. Старобългарският превод на Изложение на поучителни глави към император Юстиниан *от дякон Агапит и развитието на представата за „идеалния" цар в Преслав около началото на X в.*

В отговор на едно послание, в което Симеон I излагал своите основания да заеме византийския престол, патриарх Николай Мистик отбелязва: „Като прочетохме твоето писмо, ние бяхме подтикнати да ти пишем, тъй като още в самото встъпление ние намерихме известие за подражание на смирението Божие. Там казваш, че като подражаваш Богу, не си върнал назад смирения и прост мъж, но си го допуснал при себе си и си го удостоил да беседваш с него, поради което си ми пратил това писмо... Но прекрасно е началото на твоето писмо, гдето се говори, че подражавайки на Божието смирение, ти си допуснал при себе си един смирен човек..."[275]

Нататък в своето писмо патриархът се старае да лиши Симеоновото „подражание на Бога" от неговия дълбок политически смисъл, като го поставя в контекста на общовалидните християнски доброде-

тели. „Човек е образ Божий (εἰκών ἐστιν θεοῦ) и като подражава на Божествената добродетел, става по-силен от всяко зло и доколкото е възможно за човека, става бог и затова е създаден от Бога."[276] В следващото си послание до Симеон I, Николай Мистик сам се връща към този въпрос: „постъпи добре, и покажи, че „подражанието на Христос и Бог наш" (за което споменаваше в твоето писмо), също е почетено от теб в тази работа."[277]

Формално погледнато, появата на този мотив в кореспонденцията между българския владетел и константинополския патриарх би могла да се изтълкува като израз на стремежа на Симеон I да представи в благочестива светлина своето поведение и, в частност, своите претенции върху императорската власт над ромеите [Ангелов 1988, 93]. Ако погледнем на въпроса по-широко обаче, ще установим, че в своето подражание на Христовото смирение Симеон I следва характерната за византийската политическа теория концепция за богоподражанието и богоподобието на християнския император [Nicol 1991, 52–53]. Явно, самопровъзгласилият се за „василевс на ромеите и българите" владетел се е стремял да се представи в очите на византийците и на собствените си поданици като въплъщение на идеала за съвършения цар.[278]

Както видяхме, още от възкачването си на престола Симеон I живее със съзнанието, че е богоизбран владетел със своя висока мисия. След провала на византийското нашествие срещу България

---

[275] Nich. Patr. Lett. № 21. 11–15. 29–30, p. 142: „Ἐκινήθημεν δὲ πρὸς τὸ γράφειν τῷ σῷ γράμματι ἐντυχόντες καὶ εὐθὺς ἐκ προοιμίων εὑρόντες ἐπαγγελίαν θεοῦ ταπείνωσιν μιμουμένην, ἐξ ὧν ἔλεγες ὅτι μιμούμενος θεὸν ἄνδρα ταπεινὸν καὶ εὐτελῆ οὐκ ἀπεστράφης, ἀλλὰ κατὰ πρόσωπον ἤγαγες καὶ τῆς σῆς ἠξίωσας ὁμιλίας... Ἀλλὰ καλὴ τοῦ γράμματος ἡ ἀρχή· "ταπείνωσιν μιμούμενος θεοῦ" ἤγαγες κατὰ πρόσωπον ἄνθρωπον ταπεινόν..." (ГИБИ IV, 257–258).

[276] Nich. Patr. Lett. № 21. 106–108, p. 146 (ГИБИ IV, 260).

[277] Nich. Patr. Lett. № 18. 73–75, p. 124: „καλῶς οὖν ποιῶν καὶ ὅπερ ἐν τῷ σῷ γράμματι ἀπεμνημόνευσας, τὴν μίμησιν τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ ἡμῶν δεῖξον καὶ ἐν ταῦθα παρὰ σοῦ τιμωμένην". Българският превод тук не е достатъчно ясен (ГИБИ IV, 247: „И тъй, като постъпваш добре, както споменаваш в писмото си, подражавай и тук на Христа и Бог наш...").

[278] Хунгер 2000, 93–96 сл.; Mango 1980, 218–220; Nicol 1991, 52–53; Lilie 1994, 5.

през 917 г. това убеждение обсебва българския владетел дотолкова, че той обосновава с Божията воля своето желание да заеме императорския престол в Константинопол, а след 920 г. не се поколебава да оспори провъзгласяването на Роман I Лакапин за съвладетел на младия Константин VII. В цитираното вече писмо, Николай Мистик укорява Симеон, че се стреми към завладяването на онази царска власт, която е поставила всеки народ под краката си, и добавя: „ти казваш, чедо мое, че Бог така желае... „*Да,* – казваш ти, – *но Божия воля е аз да взема властта над ромеите*."[279] Според друго писмо на патриарха, сърцето на Симеон е обзето от мисълта да седне на престола на ромейското царство, „и си сметнал, че си научил – не зная откъде – че това е Богу угодно."[280]

След смъртта на Николай Мистик през 925 г. самият Роман I Лакапин се противопоставя на претенциите на българския цар: „Кой не знае, че нищо наше не ти е дадено от Бога, защото той се гнуси от мъж кръвожадник и лукав?"[281]

Самопрогласата на Симеон I за „василевс на ромеите и българите" свидетелства за принципната ориентация на българския владетел към заимстване на властови и идеологически модели от Византия. Тук можем да припомним възгледа на Д. Оболенски, че Симеон изпитвал необходимост да подражава на всичко византийско. „Той желаел неговата столица Преслав да бъде втори Константинопол и се стремял да копира, във външните символи на своята мощ, величието, което излъчвала върховната власт на императора... Политическата мисъл, поне в Източна Европа, била доминирана от представата за една универсална империя, чийто център е Константинопол. Тази империя, по дефиниция, е уникална и всеобемаща институция. И така

[279] Nich. Patr. Lett. № 21. 62, 128, p. 144, 148 (ГИБИ IV, 259, 261). Тук коригирам българския превод (с. 261): „Но ти казваш, че Бог желае вие (ὑμᾶς) да завземете властта над ромеите". Срв. в изданието на Р. Денкинз и Л. Вестеринк (p. 148): „Yes – you say – but „it is God's Will that I (ἡμᾶς) should take lordship" over the Romans".

[280] Nich. Patr. Lett. № 18. 106–107, p. 126 (ГИБИ IV, 248).

[281] Th. Daphnop. Corresp. № 5. 81–83, p. 63 (ГИБИ IV, 302).

Симеон, подтикнат от неукротима амбиция, убеден в естественото превъзходство на всичко византийско, а и наистина добре запознат с източно-римската политическа философия, стигнал до единствената насока за действие, която по логика можел да възприеме: да се опита да стане господар на една уголемена Византийска империя, която би включила и България."[282]

Тези верни, макар и твърде общи наблюдения на Д. Оболенски върху политическата програма на първия български цар (бих добавил уточнението, че става дума за идейно-политически тенденции, развили се в Преслав след битката при Ахелой през 917 г.), могат да бъдат конкретизирани при внимателен анализ върху корпуса от оригинални и най-вече преводни старобългарски текстове от епохата на *Златния век*. Нашите проучвания потвърждават възгледа на И. Шевченко, че именно около началото на X в., най-вероятно в някой от преславските скрипториуми, е изготвен превод на едно твърде популярно произведение, в което са изложени фундаменталните положения на византийската политическа теория.[283]

Изложение на поучителни глави към император Юстиниан от дякон Агапит (Ἔκθεσις κεφαλαίων παραινετικῶν, σχεδιασθεῖσα παρὰ Ἀγαπητοῦ διακόνου τῆς ἁγιωτάτης τοῦ θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας, πρὸς βασιλέα Ἰουστινιανόν, ὧν ἀκροστιχὶς ὧδέ πως ἔχει· Τῷ θειοτάτῳ βασιλεῖ ἡμῶν Ἰουστινιανῷ, Ἀγαπητὸς ὁ ἐλάχιστος διάκονος)[284] е най-ранният образец на разпространените във византийската литература *владетелски огледала* – своеобразни трактати по въпросите на теорията, етиката и практиката на властта,

[282] Obolensky 1971, 104–105. Срв. Ostrogorsky 1956, 7.

[283] Характеристика на старобългарския превод на *Изложението* и неговите редакции, както и издание на пълния му текст вж. у Николов 2000. Вж. по повод на тази работа напоследък: Турилов, Флоря 2002, 406; Максимович 2002, 38.

[284] Най-достъпно, но остаряло издание: Agapeti Diaconi Expositio capitum admonitorium. – PG LXXXVI, 1163–1185. Тук използвам критическото издание на Р. Ридингер (Agapetos 1995). Като отчитам обаче изказаните напоследък по адрес на това издание забележки (Чичуров 2000, 201), навсякъде указвам мястото на съответния текст в изграденото върху доста по-широка ръкописна база критическо издание на Ф. Иадеваиа (ADEVAIA 1995).

които под формата на поучения обрисуват образа на идеалния император.[285]

Произведението е съставено през ранния период от управлението на Юстиниан I (527–565), със сигурност преди смъртта на императрица Теодора през 548 г.[286], и е изграден от 72 кратки глави, чиито заглавни букви образуват акростих с посвещение на императора.

Централно място в творбата на Агапит заема концепцията за богоподражанието, богоподобието и вселенската власт на царя, която формира основата на византийската политическа теория и води своето начало от трудовете на Евсевий Кесарийски.[287] Като една компилация от множество често срещани в поучителната литература топоси, *Изложението* не се отличава с особена оригиналност и не внася нищо ново във византийската теория на властта. Трябва обаче да отбележим, че първоначалният преславски превод на текста, както и двете му по-късни редакции, добиват широка популярност в славянския свят и оказват осезателно влияние върху политическата мисъл в Киевска и Московска Русия.[288]

Наред с най-известните поучителни произведения на Исократ (436–338 г. пр. н. е.) – *Ad Demonicum, Ad Nicoclem, Nicocles vel Cyprii,*

---

[285] Общо върху византийските „огледала": Hunger 1978, 157–165; Prinzing 1988; Караянопулос 1992, 18–19; Чичуров 1990; Jeffreys, Kazhdan 1991.

[286] Върху датировката на *Изложението* вж. по-подробно Frohne 1985, 159–163; Baldwin, Ševčenko 1991; Kapitánffy 1994; Iadevaia 1995, 15.

[287] За извършения от Евсевий Кесарийски синтез между елинистическата теория за царската власт и идеята за християнската империя, както и за оформилата се на тази основа във византийската традиция парадигма на „идеалния" император вж. Baynes 1934; Хунгер 2000, 89–92; Dvornik 1966, II, 453–658; Oakley 1973, 24–27; Чичуров 1983, 64–116; Nicol 1991, 51–55; Lilie 1994, 1–9.

[288] Вальденберг 1923–1926; Ševčenko 1954; Послания 1959, 90–93, 183–185, 232–235, 260–262 (неточности), 282–283; Лурье 1960, 475–478; Nŕrretranders 1963, 247; Ševčenko 1978, 27–36; Ševčenko 1981, 327; Живов, Успенский 1987, 50; Hunt 1993, 786; Döpmann 1995; Скрынников 2000, 281–282. През 1509 г. във Венеция е публикувано първото печатно издание на *Изложението* с успореден латински превод, а през следващите десетилетия са отпечатани преводи на произведението на основните европейски езици – немски (Кьолн, 1530), английски (Лондон, 1530), френски (Париж, 1563); така „огледалото" на Агапит добива изключителна популярност в Западна Европа през XVI – XVII в. (Frohne 1985, 21–110).

от които черпи вдъхновение самият Агапит[289], *Изложението* има силно въздействие върху творчеството на патриарх Фотий. Патриархът използва посочените трудове на Исократ[290] при написването на своето поучително послание до княз Борис I – Михаил.[291] Впоследствие *Ad Demonicum*, *Ad Nicoclem*, *Изложението* на Агапит и посланието до българския княз стават основни източници на изготвените около 880–883 г. *Поучителни глави* на Василий I към сина му Лъв – текст, считан от мнозина изследователи за дело на Фотий или на автор от неговия кръг.[292] Именно с оживлението на интереса към *Изложението* в интелектуалните среди на Константинопол около края на 70-те – началото на 80-те години на IX в., когато във византийската столица пребивава и получава своето образование бъдещият владетел на българите Симеон, би могло да се обясни попадането на това произведение в репертоара на преславските преводачи около началото на X в.[293]

Като изхождаме от общата предпоставка, че създаването на превода свидетелства за близост между „превежданата" и „превеждащата" традиция [срв. Чичуров 1990, 11], трябва да подчертаем, че

[289] Въпросът е разгледан подробно у Frohne 1985, 179–184.

[290] Общо за интереса на Фотий към трудовете на Исократ: Jenkins 1954, 16 f.

[291] Срв. Dvornik 1966, I, 201 („The Letter to Nicocles deserves special emphasis because of its influence on other similar writings during the Hellenistic and Byzantine period. It served as a model to Agapetus, who wrote a guide for conduct of a good ruler for Justinian the Great, and it inspired Photius when, for Boris – Michael, the converted Khagan of Bulgaria, he described the qualities of a good Christian ruler. Through the translations of these two writings into Western and Slavic languages, Isocrates' influence was extended to many countries in medieval Western and Slavic Europe"). Вж. също: Симеонова 1988.

[292] Emminger 1913, 47–48 (обзор на източниците на *Поучителните глави*), 50–73 (критическо издание на текста). За евентуалното авторство на Фотий вж. Sansterre 1991, 23–24, n. 20; Markopoulos 1998.

[293] Не бива да подминаваме факта, че славянските преводи на *Изложението* на Агапит, посланието на Фотий до княз Борис I – Михаил и *Поучителните глави* на Василий I към сина му Лъв са поместени заедно в един тип ръкописни сборници, познат по руски преписи от XVI в. Съществува вероятност появата на този своеобразен цикъл от сродни по тематика поучителни произведения да е свързана с интензивната книжовна дейност в България около началото на X в. (Николов 1999), но тази хипотеза не може да се счита за окончателно доказана.

общата идейна насоченост на *Изложението* отговаря на културните и идеологическите тенденции от епохата на *Златния век* – период, белязан със стремеж към преосмисляне в нов дух на въпроса за достойнството и прерогативите на върховната власт в България.

Необходимо е също да отчетем, че самият български владетел е бил достатъчно запознат с византийския възглед за императорската власт. Създаването на превода на *Изложението*, следователно, би трябвало да се разглежда като елемент на една пропагандна политика, която цели да утвърди в съзнанието на българите представата за вселенското значение и същност на възприетата от техния владетел царска титла. Разбира се, не е изключено преводът да е направен дълго преди 913 г. – вече видяхме, че още през ранния период от управлението на Симеон I преславските книжовници сближават идеалния образ на българския княз с този на небесния Цар и по същество го изравняват по величие с ромейските императори.

В *Изложението* е отразена една характерна за ранновизантийската епоха концепция за властта, която е съсредоточена върху връзката на императора с Бога, а не толкова с институциите на държавата или Църквата [Henry 1967, 304–308]. Абсолютната власт на императора е ограничена единствено от отговорността му пред стоящия над него Бог, но не и пред народа (схващан не като колективен политически субект, а като обект на милостивите грижи на владетеля). Всичко това предопределя и липсата на разделение на между сферите на държавата и църквата, поставени в еднаква зависимост от владетелската воля.[294]

Агапит оприличава царя на кормчия, който бди вселенският кораб да не потъне сред вълните на беззаконието.[295] Той е господар на

---

[294] Както отбелязва Д. Никъл, именно Юстиниан за пръв път въвел в една от своите новели законово разграничение между *imperium* и *sacerdotium*; същевременно обаче „никой император преди или след Юстиниан не е упражнявал толкова неограничена власт над неговата църква" (Nicol 1991, 67–68). Срв. Майендорф 1995, 267–268.

[295] Agapetos 1995, Kap. 2, 26. 8–12 (= Iadevaia 1995, 92. 1–5): „Ὡς κυβερνήτης ἀγρυπνεῖ διαπαντὸς ὁ τοῦ βασιλέως πολυόμματος νοῦς, διακατέχων ἀσφαλῶς τῆς εὐνομίας τοὺς οἴακας καὶ ἀπωθούμενος ἰσχυρῶς τῆς ἀνομίας ῥύακας, ἵνα τὸ σκάφος τῆς παγκοσμίου πολιτείας μὴ περιπίπτῃ κύμασιν ἀδικίας"; Николов 2000, 93: „Ꙗко и кормъчьи б҃итъ всегда. цра многоочитыи умъ сдержи твердъ. добраго закона правило. и иссоушаꙗ крѣпко безаконьныа потокы. да корабль всемирныꙗ жизни. не погразнетъ волнами непрадвы."

всички хора, но заедно с тях е роб на Бога.[296] Макар и човек обаче, той е подобен на Бога поради своя сан, който го поставя над всяка земна власт.[297] Царят е пазен от Бога[298] и представлява негов земен образ[299], а властта му наподобява небесното царство.[300]

Що се отнася до задълженията на царя, той трябва да приучва хората към справедливост и да се подчинява на законите, за да бъде сам законен владетел[301]; да бъде всеобщ благодетел[302]; във всички свои дела да подражава, доколкото е възможно, на дарилия го с властта Бог.[303] Описанието на Божиите добродетели, които владетелят трябва да следва (благочестие, милосърдие, благодеяние, умереност, снизходителност, човеколюбие, справедливост), пронизва цялото съдържание на *Изложението* и оформя една своеобразна „стълба към небето" за царя.[304]

---

[296] Agapetos 1995, Kap. 68, 72. 7–8 (= Iadevaia 1995, 128. 1–2): „Κύριος μὲν πάντων ἐστὶν ὁ βασιλεύς, δοῦλος δὲ μετὰ πάντων ὑπάρχει θεοῦ"; Николов 2000, 99: „властелинъ оубо всѣмъ есть цр҃ь, рабъ же съ всѣми есть бг҃у".

[297] Agapetos 1995, Kap. 21, 38. 12–14 (= Iadevaia 1995, 103. 1–4): „Τῇ μὲν οὐσίᾳ τοῦ σώματος ἴσος παντὸς ἀνθρώπου ὁ βασιλεύς, τῇ ἐξουσίᾳ δὲ τοῦ ἀξιώματος ὅμοίος ἐστι τῷ ἐπὶ πάντων θεῷ, οὐκ ἔχει γὰρ ἐπὶ γῆς τὸν αὐτοῦ ὑψηλότερον"; Николов 2000, 95: „естьствомъ оубо телесны. точенъ всякомоу чл҃коу цр҃ь. властью же сана. подобенъ есть надо всѣми бг҃у, не има бо на зємли вышаго себе."

[298] Agapetos 1995, Kap. 62, 68. 9 (= Iadevaia 1995, 125. 3–4): „ὑπὸ τοῦ θεοῦ γὰρ φυλαττόμενος"; Николов 2000, 99: „бм҃ъ бо хранимъ".

[299] Agapetos 1995, Kap. 37, S. 50. 2–3 (= Iadevaia 1995, 111. 3): „τὴν εἰκόνα φέρει τοῦ ἐπὶ πάντων θεοῦ"; Николов 2000, 96: „wбразъ носитъ надъ всѣми бг҃у".

[300] Agapetos 1995, Kap. 1, 26. 2–4 (= Iadevaia 1995, 91. 3–5): „καθ' ὁμοίωσιν τῆς ἐπουρανίου βασιλείας ἔδοκέ σοι τὸ σκῆπτρον τῆς ἐπιγείου δυναστείας"; Николов 2000, 93: „по подобию нбныѧ власти далъ ти есть скипетръ зємныѧ силы."

[301] Agapetos 1995, Kap. 1, 26. 4–7 (= Iadevaia 1995, 91. 5–8); Kap. 27, S. 42. 13–17 (= Iadevaia 1995, 106. 1–6); Николов 2000, 93, 96.

[302] Agapetos 1995, Kap. 19, 38. 1–2 (= Iadevaia 1995, 102. 1–2); Николов 2000, 95.

[303] Agapetos 1995, Kap. 37, 50. 1–2 (= Iadevaia 1995, 111. 1–2): „Ὁ μεγάλης ἐξουσίας ἐπιλαβόμενος τὸν δοτῆρα τῆς ἐξουσίας μιμείσθω κατὰ δύναμιν"; Николов 2000, 96: „Великоую власть приимыи. датела власти да подражаетъ противѣ силѣ."

[304] Agapetos 1995, Kap. 72, 76. 6–12 (= Iadevaia 1995, 130. 1–5); Николов 2000, 100.

Като отбелязва, че венецът на благочестието краси владетеля повече от цялата царска слава[305], Агапит застъпва наследената от античната паренетика концепция, че истински властник е този, който господства над собствените си страсти и желания: „тогава ще се нарече властелин, когато сам себе си владее и не е слуга на нелепите страсти."[306] В лицето на своя адресат – Юстиниан I – съставителят на *Изложението* вижда реализиран именно този идеал за съвършенно владетелско благочестие: „Цар наистина те наричам, който може да властва над своите страсти и да ги въздържа. Защото си си сложил венеца на целомъдрието и си се облякъл в багреницата на правдата."[307]

Наред с това, Агапит представя управлението на Юстиниан I като епоха, през която е намерил въплъщение античният идеал за царя-философ, изразен в Платоновия диалог *Държавата*. Разбира се, подобна идея изглежда странно, като се има предвид, че именно този император закрива през 529 г. най-значимата византийска образователна институция – Платоновата академия в Атина. Ала за Агапит, дякон в изградения от Юстиниан I величествен храм на Св. София („Божията премъдрост"), цар – философ е именно владетелят, който почита Бога и неговата премъдрост. Затова в глава 17 на *Изложението* той съчетава парафразатата на един от ключовите пасажи в споменатия диалог на Платон[308], с дефиниция на философията като „лю-

[305] Agapetos 1995, Kap. 15, 34. 13–14 (= Iadevaia 1995, 100. 1–2); Николов 2000, 95.

[306] Agapetos 1995, Kap. 68, 72. 8–9 (= Iadevaia 1995, 128. 2–4); Николов 2000, 99.

[307] Agapetos 1995, Kap. 18, 36. 15–18 (= Iadevaia 1995, 101. 1–4): „Βασιλέα σε κατὰ ἀλήθειαν ὁρίζομαι τὸν βασλεύειν καὶ κρατεῖν τῶν ἡδονῶν δυνάμενον, ὡς τὸν στέφανον τῆς σωφροσύνης ἀναδησάμενον καὶ τὴν πορφύραν τῆς δικαιοσύνης ἀμφιασάμενον."; Николов 2000, 95: „Цр҃а та поистинѣ наричаю. цѣрствовати и въ҃держати похоти могоущемоу. ако вѣнцемъ цѣломоудриꙗ оувазе сѧ. и въ баграницю правдѣ wблкъ҃".

[308] Plato. Res publica V, 473 C-D; Платон 1981, 216–217: „Докато в държавите... не започнат да царуват философите или докато сега споменатите царе и властници не започнат истински и по задоволителен начин да се занимават с философия, докато държавната власт и философията не се слеят в едно..., мисля, че няма да настъпи край на злините за държавите и за човешкия род." Върху отражението на Платоновата идея за царя-философ във византийската литература: Praechter 1905, 481–484; Henry 1967, 295–296; Frohne 1995, 239; Λέτσιος 1985, 182–183.

бов към мъдростта", допълнена със старозаветната максима за мъдростта като страх от Бога (Пс. 110:10):

„В нашия век се откри онова щастливо време, което, [както] предрече един от древните писатели, ще настъпи, когато философите се възцарят или царете станат философи. Защото, като философстваше, ти бе почетен с царската власт; и като царуваше, ти не изостави философията. Защото, ако любовта към мъдростта [е това, което] прави философията, и ако началото на мъдростта е страхът от Бога, който винаги е в нашите сърца, тогава истина е казаното от мене."[309]

Фактът, че старобългарският преводач предава „философия" с „целомъдрие" напомня за средновековното осмисляне на философията като любов към Божията премъдрост, към Бога. Изглежда твърде вероятно този пасаж от *Изложението* да е звучал като истинско откровение за българските книжовници от началото на X в., доколкото за тях, както и за техните съвременници – византийци, истински философ е отдаденият на служение на Бога монах, надарен с най-високи морални и интелектуални качества.[310] Възможно е преславските творци да са разпознали в лицето на своя господар и някогашен монах Симеон I въплъщение на изложения от Агапит древен идеал за сливането на власт и мъдрост. Да не забравяме също, че от 889 до смъртта си през 907 г. управлявалият България в продължение на 37 години княз-покръстител Борис I – Михаил изкупва земните си грехове в служба на Бога.[311]

---

[309] Agapetos 1995, Кар. 17, 36. 8–14 (= Iadevaia 1995, 101. 1–8): „'Εφ' ὑμῶν ἀνεδείχθη τῆς εὐζοΐας ὁ χρόνος, ὃν προεῖπέ τις τῶν παλαιῶν ἔσεσθαι, ὅταν ἢ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε φιλοσοφήσωσι· καὶ γὰρ φιλοσοφοῦντες ἠξιώθητε τῆς βασιλείας καὶ βασιλεύσαντες οὐκ ἀπέστητε τῆς φιλοσοφίας· εἰ γὰρ τὸ φιλεῖν σοφίαν ποιεῖ φιλοσοφίαν, ἀρχὴ δὲ σοφίας ὁ τοῦ θεοῦ φόβος, ὃν ἐν τοῖς στέρνοις ὑμῶν ἔχετε διαπαντός, εὔδηλον ὡς ἀληθὲς τὸ παρ' ἐμοῦ λεγόμενον."; Николов 2000, 95: „Въ васъ wбыавн. блгыꙗ жнzнн врема. еже ре кто ѡ древнн быше. егда фнлософн. вацрат са. нлн црн вазлюбать премдрть. нбо любомдрьствующце сподобнсте са цртвню н црьствовавше не ѿстоупнсте ѡ цѣломодрьства. аще бо еже любнтн премдрость. творнть мдрьствовати. начало же премдртн стр҃а бнн. его же въ персѣхъ вашн нмѣете прн, н навѣ есть глемое мною."

[310] Ševčenko 1956, 449–450; Mango 1980, 224.

[311] Николов 2000, 81; Николов 2000а, 139–140.

Известно е, че и след провъзгласяването му за български княз Симеон I продължава да води живот, достоен за монах и аскет. Николай Мистик (не без известна язвителност спрямо бившия Божий служител) го характеризира като „човек добродетелен, който се ползва с незабравимо име и е пример с характера и боголюбивия си живот за своите съвременници и за бъдещите поколения“[312]; „чувам от мнозина, че ти денем и нощем не преставаш да молиш Бога да ти прости за предишния ти поход против християните и по всякакъв начин – с пост, със сълзи, със съкрушение на сърцето – се стараеш да очистиш от себе си този грях“[313]; „Симеон, който със своя велик ум и благолюбие е довел българския народ до голяма слава, който повече от всички хора мрази злото, почита справедливостта и се отвращава от несправедливостта, който побеждава страстите, въздържан е в храненето си не по-малко от ония, които се подвизават в планините, който не вкусва вино и с нищо не се отличава от ония, които са дали обещание да живеят вън от тоя свят, освен по дадената нему от Бога власт да управлява.“[314]

Изграждането на представата за царя като образец за върховно християнско благочестие има и дълбоко политическо значение, доколкото осигурява на владетеля моралното право да налага своята воля над Църквата – един проблем, който несъмнено вълнува силно българското общество в десетилетията след покръстването. Самата формула „цар – философ“ дава възможности за широко теоретично осмисляне на въпроса за прерогативите на владетеля, което на свой ред прави възможно разнообразното интерпретиране на неговия „идеален“ образ в паметниците на официалната пропаганда.

Тук е необходимо да изясним каква представа за философията биха могли да си изградят старобългарските книжовници в контекста на установилия се още в ранната източната патристична традиция подход на селективно заимстване от античното наследство на такива теоретични и морално-етични положения, които лесно могат да бъ-

[312] Nich. Patr. Lett. № 5. 50–52, p. 28 (ГИБИ IV, 192).

[313] Nich. Patr. Lett. № 5. 167–170, p. 34–37 (ГИБИ IV, 196–197.

[314] Nich. Patr. Lett. № 14. 60–66, 94 (ГИБИ IV, 231).

дат съгласувани с християнските норми и укрепват благочестието на вярващите.

Така, Йоан Дамаскин (ок. 675 – ок. 750 г.) – автор добре познат в преславския литературен кръг, а вероятно и на самия Симеон I – излага в своята *Диалектика* шест стандартни определения за същността на философията, които възхождат, чрез посредничеството на неоплатониците, към ученията на Платон, Аристотел и стоиците: 1) познание за нещата такива, каквито са, т. е. познание за природата на нещата; 2) познание за божествените и човешките неща; 3) подготовка за смъртта; 4) уподобяване на Бога; 5) изкуство на изкуствата и наука на науките; 6) любов към мъдростта. Съответно философията бива: 1) теоретична, която се дели на теологическа, естествена и математическа; 2) практическа, която се дели на етическа, икономическа и политическа.[315]

Общият дух на Симеоновия *Златен век* добре хармонира с изложеното от Йоан Дамаскин разбиране: реализираната през този период мащабна литературна и преводаческа дейност, вдъхновявана, организирана и направлявана лично от българския владетел, може да се разглежда като изява на един своеобразен енциклопедизъм, който поставя християнското благочестие в неразделна връзка с познанието за света и човешкото общество [Николов 2000, 81–82].

Най-внушителният книжовен паметник, който свидетелства за този стремеж към систематично усвояване на верските истини в рамките на един широк културно-исторически контекст, е *Симеоновия сборник*. През последните години стана ясно, че той не е някаква оригинална старобългарска компилация, а представлява превод на византийски флорилегий [Бибиков 1996, 297–333], пригоден да служи като своеобразен пътеводител във вярата за християните – миряни [Thomson 1982, 45–46].

Според според поместената в сборника *Похвала за цар Симеон*, българският владетел разпоредил този флорилегий да бъде преведен от гръцки и го използвал, за да „вразумява" умовете на своите боляри; в техните очи той изглеждал като нов Птолемей (разбира се,

[315] PG XCIV, 533–536. Срв. Jo. Damasc. Dial., 18–25.

не по вяра, а по желание!), понеже бил изпълнил своите палати със сбирка от всички многочестни божествени книги. Наистина, книголюбието и начетеността на царя са описани и в *Прилога* към *Златоструй*. Но единствено от *Похвалата* узнаваме, че Симеон I лично тълкува (като „цар – философ"!) пред своите приближени светото писание и истините на християнското учение.

Заслужава внимание прокараната от съставителя на *Похвалата* връзка между мъдростт и високия политически статут на българския владетел, характеризиран като „могъщ господар" и „велик сред царете". Доколкото в сборника (непосредствено след единия от двата преписа на *Похвалата*) е поместен и *Летописец вкратце*, който изброява императорите от Август „до Константин и Зоя, гръцките царе", „великият сред царете" Симеон I сякаш засенчва и измества дългия списък на римските и византийските императори.[316]

Известно е също, че „представата за интелектуалните възможности на цар Симеон е била здраво вкоренена в съзнанието на византийците" [Ангелов 1999, 219]. За интензивните духовни и интелектуални занимания на българския владетел свидетелства патриарх Николай Мистик, който неведнъж подчертава, че той изучава „божествените слова"[317], ежедневно чете посланията на апостол Павел[318], занимава се със старата история[319] и е „любознателен читател на съчиненията на древните."[320]

Не бива да подминаваме обстоятелството, че част от младостта на Симеон преминава сред атмосферата на духовно обновление и културен подем, която се установява в Константинопол благодарение дейността на Фотий и на кръга от негови единомишленици и ученици [Shepard 2003, 351–353]. С благословията на патриарха, античната мъдрост и елинското красноречие са възприети не само като задъл-

[316] Интересното съотнасяне между *Похвалата* и *Летописец вкратце* в рамките на *Симеоновия сборник* е отбелязано напоследък у: Shepard 1999, 576.

[317] Nich. Patr. Lett. № 17. 11–12, p. 110 (ГИБИ IV, 240).

[318] Nich. Patr. Lett. № 23. 103–105, p. 162 (ГИБИ IV, 268).

[319] Nich. Patr. Lett. № 31. 67–68, p. 210 (ГИБИ IV, 295).

[320] Nich. Patr. Lett. № 26. 64–66, p. 184; № 20. 92–93 (ГИБИ IV, 280, 253).

жителен елемент в образователната подготовка на столичния елит, но и като доказателство за изключителността на православната Византийска империя като продължител на римската държавна традиция и приемник на блестящата елинска култура.

В контекста на тези общи тенденции, Фотий и неговите сподвижници пропагандират в двора на Василий I (един полуграмотен селянин [Mango 1981, 50]) идеала за императора – интелектуалец, който хармонично обединява задължителното християнско благочестие и преклонение пред авторитета на Църквата с висока образованост – залог за пълноценното изпълнение на разностранните владетелски функции и отговорности.[321]

Наистина, тази тенденция намира няколко десетилетия по-късно пълноценна реализация в лицето на Константин VII Багренородни. Не бива обаче да забравяме, че Симеоновият съвременник и връстник Лъв VI – бащата на Константин VII – също се прочува със своите литературни занимания, които му спечелват прозвището „Мъдри".[322] Макар и да низвергва от патриаршеската катедра своя някогашен възпитател, в неговия двор намират прием и продължават своята дейност някои интелектуалци от кръга на Фотий.

За идейните тенденции в близкото обкръжение на Лъв VI в началото на X в. свидетелстват една поредица от тържествени слова, които Арета Кесарийски произнася в присъствието на императора през 901–902 г. В едно от тях ученикът на Фотий изтъква, че „благочестивият василевс" въплъщава идеала на Платон за царя-философ, поради което превъзхожда всички управлявали преди него царе.[323] На друго място Арета възхвалява умението на императора да възпитава своите поданици и отбелязва, че той им дава повече мъдрост, отколкото цяла библиотека с книги.[324]

---

[321] За влиянието на т. нар. „Македонски ренесанс" върху оформянето на Симеон I като „цар-писател" вж. Трендафилов 1994, 54–74.

[322] Mango 1960, 68–71; Tougher 1997, 110–132; Shepard 2003, 342–345.

[323] Jenkins, Laourdas, Mango 1954, 29 (№ 5. 26–38). Срв. Jenkins 1954, 21; Sansterre 1991, 24.

[324] Jenkins, Laourdas, Mango 1954, 39 (№ 9. 65–76).

Не по-малък интерес за нас представляват наблюденията на П. Магдалино върху три поетични произведения на Лъв Хиросфакт, създадени около началото на X в.: непубликувания трактат Хилядостишна теология (χιλιόστιχος θεολογία), и две поеми – за изградената от Лъв VI баня и за горещите извори в Пития. Според британския византолог, в тези текстове е изложена „една последователна и програмна идеология. Преди всичко, това е идеология на науката, която пледира за духовна и интелектуална реализация чрез съзерцание и опознаване на законите на природата, и най-вече на принципите на астрологията. Същевременно, това е една идеология на абсолютната монархия: Лъв [т. е., император Лъв VI – бел. А. Н.]... подобно на Бога... е описван като цар на царете. И в двата случая това е една дворцова идеология, доколкото тя маргинализира църквата... Лъв Хиросфакт по същество отстоява монополното право на императора и на един малоброен светски елит от дворцови философи върху властта и образоваността. Той идеализира точно онези страни от режима на Лъв VI, които поставят под заплаха Фотиевата концепция за отношенията между църквата и държавата. Дали императорът е възприел всичко това е друг въпрос; във всеки случай, той не е направил нищо, за да го осъди, и няма сведения, че Хиросфакт е изпаднал в немилост поради обвинение в неблагочестие. Трите концептуални понятия на неговата теология – kosmos, taxis и harmonia – са ключови понятия в кодификацията, започната от Лъв VI и завършена от Константин VII. Лъв Хиросфакт работи, подобно на всеки византийски писател – включително Евсевий – за да приведе християнската представа за света в съответствие с приоритетите на земния владетел..." [Magdalino 1997, 160–161].

Очевидно е, че разработваната многократно от преславските дворцови писатели тема за мъдростта и благочестието на Симеон I не би могла да бъде разглеждана и интерпретирана убедително извън контекста на идейно-политическите и културните тенденции във Византия около края на IX – началото на X в. Приведените паралели подсказват, че българският владетел внимателно следи ставащото в Константинопол и е изключително чувствителен не само към всяка промяна в тона на дипломатическото общуване на империята с бъл-

гарите, но и спрямо тънките нюанси на властващите в императорския двор идеологически тенденции.[325]

И така, нека направим някои по-общи изводи. Според Р. Браунинг, през 913 г. Симеон I изоставил своята първоначална политика, насочена към изравняване на България с Византия: той вече възнамерявал да стане владетел на една уголемена с присъединената към нея България Византийска империя и „да постави на своите рамене наметката на легитимност на християнските римски императори" [Browning 1975, 61–62]. Тук няма да коментираме дали описаната метаморфоза е станала през 913 или през 917 г. Специално внимание обаче заслужава изказаната от Р. Браунинг сякаш между другото мисъл, че в стремежа си да изгради една българо-византийска империя, Симеон I се виждал като наследник на Константин I и на Юстиниан I [Browning 1975, 160].

Едва ли българският цар би желал да си изгради образа на „Нов Константин". Както е известно, парадигмата на първия християнски император е копирана от редица средновековни владетели при тяхното покръстване. Този феномен би могъл да бъде проследен донякъде и във Великоморавия, и в България, и в Киевска Русия.[326] Тук ще се задоволя обаче само с един пример, а именно – похвалата, отправена от патриарх Фотий към княз Борис I – Михаил, че се е издигнал до подражание на примера на „великия Константин".[327] В случая обаче трябва да имаме предвид не само идеализирания образ на този император във византийската литературна традиция, оформил се към IX в. [Kazhdan 1987], но и личния възглед на патриарха относно значимостта на Константин I в историята на империята. Както сам Фотий отбелязва в посланието си до българският княз, най-могъщият измежду царете, държали „римската власт", е Юстиниан I[328] – една оценка,

[325] Срв. Shepard 2003, 350.

[326] Общо по въпроса: Papastathis 1995; Simeonova 1998, 88–92 f.; Ангелов 1999, 178; Hurbanic 2002. Срв. Николов 2000, 79.

[327] Phot. ep. I, № 1. 562–563, p. 19 (ГИБИ IV, 77).

[328] Phot. ep. I, № 1. 275–276, p. 10 (ГИБИ IV, 68).

която твърде напомня за съждението на Агатий Миринейски, че този император е първият сред царствалите във Византион, който бил не на думи, а на дело император на римляните [Agathias 1828, 306. 12–14].[329] С други думи, Фотий е разглеждал „парадигмата" на Константин Велики като твърде подходяща за подражание от страна на токущо приелия християнството Борис I – Михаил, но едва ли патриархът е виждал в нея, както твърди А. Маркопулос, „моделът, към който византийският император би следвало да се стреми" [Markopulos 1994, 162].

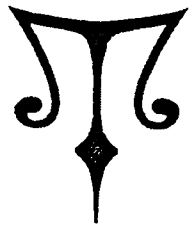
Появата около началото на X в. на старобългарски превод на адресираното към Юстиниан I *Изложение* подсказва, че в интелектуалния кръг около Симеон I е култивиран един политически възглед, който предполага съизмеряването на личното и гражданското поведение на българския владетел с критериите и изискванията, прилагани спрямо византийските императори.

Със самия акт на превеждането анонимният български книжовник практически преадресира произведението на Агапит към Симеон I: възгледът за абсолютното господство над светските и църковните дела на богоподобния в своята християнска добродетелност и отговорен за делата си единствено пред Бога цар – философ напълно хармонира със стремежа на българския владетел да се представи като избран от Бога наследник на византийския престол, като „Нов Юстиниан", призван да възкреси и изпълни с ново съдържание някогашното величие и могъщество на християнската Римска империя.[330]

[329] Agath. Myr., 306. 12–14. Срв. коментара върху това съждение на Агатий у: Chrysos 1992, 26–27.

[330] Николов 2000, 79, 85; Николов 2000а, 144.

ГЛАВА IV



БЛАГОЧЕСТИВИЯТ ЦАР

ОСНОВНИ ФАКТОРИ И НАСОКИ В РАЗВИТИЕТО НА БЪЛГАРСКАТА ПОЛИТИЧЕСКА МИСЪЛ ОТ СМЪРТТА НА ЦАР СИМЕОН I ДО ЗАВЛАДЯВАНЕТО НА ИЗТОЧНА БЪЛГАРИЯ ОТ ИМПЕРАТОР ЙОАН ЦИМИСХИЙ (927-971)

1. Политически и идеологически измерения на българо-византийските отношения в контекста на мирния договор от 927 г.

Управлението на цар Петър (927–969) започва при твърде усложнена международна и вътрешнополитическа ситуация. В хода на многобройните кръвопролитни кампании срещу Византия, Сърбия и Хърватското кралство военният потенциал на страната е изтощен. Самопровъзгласяването на Симеон I за василевс на ромеите едва ли допринася за консолидацията на широките обществени кръгове около централната власт. За напрегнатата обстановка в Преслав през последните години на Симеоновото управление свидетелства обстоятелството, че царят замонашва своя първороден син и дотогавашен престолонаследник Михаил.[1]

В месеците след смъртта на Симеон I новият цар Петър и неговият тъст и настойник Георги Сурсувул съсредоточават своите уси-

[1] Theoph. Cont., 412. 5–6 (ГИБИ V, 135); Geor. Mon., 904. 5–6 (ГИБИ VI, 150); Sym. Mag., 740. 11–12 (ГИБИ V, 182); Theod. Melit., 224; Ioan. Scyl., 222. 15–16 (ГИБИ VI, 255). Лъв Граматик не споменава това събитие (Leo Gramm., 317; ГИБИ V, 166–167)

лия към уреждане на отношенията с Византия. По силата на подписания през есента на 927 г. мирен договор, империята официално признава царското достойнство на Петър, назоваван оттук насетне във византийските извори с титлата „βασιλεὺς Βουλγαρίας", „βασιλεὺς Βουλγάρων", а в старобългарските – „ѡ бѣ црь бльгарьски", „цръ бльгаромъ".[2] Наред с това, от византийска страна е признато патриаршеското достойнство на българския архиепископ. „Здравият мир" между двете държави е скрепен чрез брака на цар Петър с дъщерята на император Христофор (син и съвладетел на Роман Лакапин) Мария, която приема символичното име Ирина.[3] Както научава епископът на Кремона Лиутпранд по време на своето пребиваване в Константинопол през 968 г., „когато българският цар Петър се женеше за дъщерята на Христофор, бе сключена клетвена „симфона", сиреч писмено съглашение – у нас българските пратеници да се тачат, уважават и предпочитат пред апостолите, т. е. пратениците на всички народи."[4]

Характерът и последствията на безпрецедентните споразумения, сключени между император Роман Лакапин и цар Петър, са оценявани многократно в съвременната историография.[5] Според В. Златарски, договорът от 927 г. „имал съдбоносни за България сетнини: той

---

[2] Иванов 1931, 392, 387. Общо за титлите на цар Петър вж. Бакалов 1995, 170–172.

[3] Liutpr. Antap. III. 38, 92. 7–9: „Unde et puella mutato nomine est Iríni, id est pax, vocata eo quod per eam inter Bulgarios et Grecos pax sit firmissima constituta" (ЛИБИ II, 323–324).

[4] Liutpr. Rel., 186. 1–5: „Cum Christophori filiam Petrus Bulgarorum vasileus coniugem duceret, symphona, id est consonantia scripta iuramento firmata sunt, ut omnium gentium apostolis, id est nuntiis, penes nos Bulgarorum apostoli praeponantur, honorentur, diligentur" (ЛИБИ II, 326).

[5] За събитията около възкачването на Петър, клаузите на мирния договор от 927 г. и женитбата на българския цар за Мария-Ирина вж. Златарски 1971, I/2, 495–513 сл.; Runciman 1929, 96–101; Рънсиман 1993, 140–144; Dölger 1940; Ostrogorsky 1980, 267; Obolensky 1971, 115–117; Browning 1975, 66–69; Божилов 1983, 146–148; Бакалов 1983, 35–38; Събев 1987, 244–246 сл.; Тъпкова – Заимова 1991a, 141–142; Macrides 1992, 266–268 f.; Tinnefeld 1993, 21–23; Shepard 1995a; Georgieva 1995, 166–170 163–201; Бакалов 1995, 169–173; Shepard 1999, 579; Божилов, Гюзелев 1999, 271–277 сл.; Гюзелев 1999, 103–106; Stephenson 2001, 23–24; Литаврин 2002, 134 сл. Разпространеното становище, че провъзгласяването на българския архиепископ за патриарх е станало през 927 г., се оспорва от някои съвременни автори (Николова 1997, 44 сл.; Николова 2001, 76–81). Вж. също някои наблюдения у Пириватрич 2000, 45, 74–75, 188 сл.

бил залогът за византийското господство в нея. С въвеждането на царицата гъркиня в двореца на българските царе императорът проникнал в сърцето на България: той прокарвал широк път за своето влияние както във външната, така и във вътрешната политика на българите – влияние, колкото полезно за империята, толкова и вредно, дори гибелно за България, и чрез това не само избавял империята от многогодишния и непримирим враг, но и турял началото за падането на българската мощ" [Златарски 1971, I/2, 513].

П. Мутафчиев подчертава, че именно първата византийка – царица на българите и нейната свита „донесли и заразата, от която средновековна България никога след това не успява напълно да се освободи: развращаващото влияние на Византия и на нейната култура" [Мутафчиев 1986, 201]. Протеклата през управлението на „кроткия и безпомощен" цар Петър византинизация на владетелския двор, на болярската върхушка и на висшия църковен клир ги отчуждава от народната маса и способства за широкото разпространение на едно антидържавно и антисоциално учение, каквото представлява богомилската ерес.[6]

Всъщност, споразуменията от 927 г. не биха могли да се разглеждат еднозначно като поражение за българската външна политика. Не бива да забравяме, че в Константинопол едва ли са останали в неведение за контактите, установени между Преслав и Рим през последните месеци от управлението на Симеон I: тенденцията към сближение на България с Папството несъмнено изиграва ролята на катализиращ фактор за уреждането на българо-византийските отношения върху една принципно нова основа.[7] Трябва да отчетем също, че Роман Лакапин вижда в брака на цар Петър с неговата внучка Мария – Ирина важно средство за утвърждаването на собствената си динас-

[6] Мутафчиев 1931 (= Мутафчиев 1999, 159–168); Мутафчиев 1934 (= Мутафчиев 1999, 169–184). Подобен възглед споделя и Д. Оболенски, който отбелязва, че под покровителството на цар Петър, Георги Сурсувул и на провизантийски настроената част от болярството в България е реализирано „масовото въвеждане на византийски порядки и институции" (Оболенски 1998, 84). Срв. Browning 1975, 69 („Мария и нейният византийски антураж изглежда са доминирали в двора, което го лишило от доверието на народните маси и на териториалните магнати").

[7] Златарски 1971, I/2, 504–505; Dujiev MBS III, 257–260; Божилов 1983, 144–145; Shepard 1999, 578.

тична политика[8], насочена към постепенно изтласкване и окончателно отстраняване от властта на законния василевс Константин VII Багренородни.[9]

Фактът, че зет на третия василевс Христофор Лакапин става представител на Крумовата династия, управлявала в продължение на близо 130 години България – доскорошния най-страшен враг на Византия – придава допълнителен блясък на скромния род на Лакапините.[10] Както отбелязват византийските хронисти, „предадена в български ръце, Мария заминала за България едновременно радостна и скръбна – скърбяла, че се разделя от преобични родители, царски дворци и от общение със сродници, а се радвала, понеже се свързала с мъж цар и била провъзгласена за господарка на българите."[11]

---

[8] За стремежа на Роман Лакапин да изгради и утвърди във властта една нова династия, като следва образеца на Василий I: Runciman 1929, 64–65 f.

[9] Theoph. Cont., 414. 10–15 (ГИБИ V, 137): „На третия ден от сватбата император Роман устроил бляскаво угощение... Българите доста настоявали най-напред да бъде приветствуван Христофор, а после Константин. Император Роман отстъпил на това тяхно настояване и станало така, както те искали." Вж. също Geor. Mon., 906. 5–13 (ГИБИ VI, 151); Sym. Mag., 741. 10–13 (ГИБИ V, 182); Leo Gramm., 317 (ГИБИ V, 167); Theod. Melit., 225–226; Ioan. Scyl., 223. 50–224. 56 (ГИБИ VI, 256). Интерес представлява и сведението на Лиутпранд за стремежа на Роман Лакапин да утвърди преимуществото на първородния си син и съимператор Христофор пред легитимния василевс Константин VII и пред своите малолетни синове и съимператори Стефан и Константин (Liutpr. Antap. III. 37, p. 91. 21–28).

[10] Срв. Златарски 1971, I/2, 512; Shepard 1995a, 130–134; Shepard 1999a, 270.

[11] Theoph. Cont., 415. 7–8: „χαίρουσα δὲ ἐν οἷς βασιλεῖ προσήμοστο ἀνδρὶ καὶ δέσποινα Βουλγάρων προσηγορεύθη" (ГИБИ V, 137); Geor. Mon., 907. 2–3 (ГИБИ VI, 152); Sym. Mag., 741. 13–15 (ГИБИ V, 182); Theod. Melit., 226; Истрин 1920, 562. 17–18 (=Летописец 1999, 498): „радоующиже сѧ, ꙗко причета сѧ моужю цр҃ю и владычица Блъгаро҃ нарѣ҃ша"; Срезневский 1905, 137: „рѧ҃жщи же сѧ, ꙗко цр҃ю припражеса мжжа и царица Блъгаромь нарече сѧ.". Срв. среднобългарския превод на хрониката на Георги Амартол, според Букурещкия препис от началото на XV в.: „рѧ҃ующи се ꙗко цр҃оу wброчѣна бы҃ моужеви. и цр҃ица бльгарѡ҃ наречена бы҃." (Weingart 1923, II, 260). Прави впечатление, че Скилица отстранява този намек за царското достойнство на Петър, и представя нещата така: „ἀπῆρεν ἡ Μαρία σὺν τῷ οἰκείῳ συζύγῳ καὶ τῆς πρὸς Βουλγαρίαν ἤψατο" (Ioan. Scyl., 224. 57–58; ГИБИ VI, 256). Твърде лаконичен е и Лъв Граматик: „Μαρία δὲ Βουλγαρικαῖς παραδοθεῖσα χερσὶν τὴν ἐπὶ Βουλγαρίαν ἀπήει" (Leo Gramm., 317. 20–21; ГИБИ V, 168).

От гледна точка на традиционната византийска политическа и дипломатическа практика, сродяването на император Роман Лакапин с цар Петър представлява неприемлив и дори осъдителен акт. Бракът на една византийска принцеса с владетеля на България влиза в разрез с установените форми на общуване между империята и нейния най-могъщ съсед на Балканите. Около средата на X в., от дистанцията на изминалите десетилетия, Константин VII категорично осъжда сродяването на своя дългогодишен съвладетел Роман Лакапин (по същество – едноличен разпоредител със съдбата на Византия между 919 и 944 г.) с цар Петър като дело на един „прост и неук човек".[12]

Към есента на 927 г. обаче сред висшите византийски кръгове съществува убеждението, че току-що подписаните споразумения ще способстват както за установяването на дълготраен мир, така и за политическото „опитомяване" на непокорните българи. Не случайно в свое писмо до Роман Лакапин, Арета Кесарийски изразява надежда, че бракът на Мария – Ирина ще даде „добър и богат плод, така щото не само ромейската власт и царство да се украсят чрез твоето самодържавно величие, но и всички варварски народи чрез присаждането на родствения вам присад да се облагородят и да преминат и се приспособят към добродетелта на човешкия живот."[13]

По същество, България най-после получава признание като равностойна на Византия суверенна държава.[14] Заслужава отбелязване, че анонимният автор на словото за мира от 927 г., който представя Роман Лакапин като нов Моисей – спасител на империята[15], сравня-

[12] Const. Porph. De adm. 13. 150, p. 72: „ἰδιώτης καὶ ἀγράμματος ἄνθρωπος" (ГИБИ V, 204).

[13] Шестаков 1931, 99 (ГИБИ V, 70).

[14] Тази идея ръководи съставителя на словото за мира от 927 г., който представя мирните отношения между българи и византийци в десетилетията след сключването на дълбокия мир от 864 г. като златна епоха на разцвет и благополучие за империята. „А заедно с нея цъфтеше и се развиваше и държавата на българите. И защо пък не? Те също бидоха осиновени от нашия Бог и, след като забравиха обичаите на чергари и скитници, бяха възприели благочестието на благодатта" (Dujčev 1978, 272. 296–299; ГИБИ V, 93). Срв. Ангелов 1999, 94.

[15] Dujčev 1978, 260. 113, 276. 349, 288. 524 (ГИБИ V, 87, 95, 101).

ва Симеон I и неговия наследник с вехтозаветните богоизбрани царе Давид и Соломон, като изтъква непричастността на Петър към войнствената политика на неговия баща.[16] Загрижен да утвърди непреходното значение на договора от 927 г. в очите на византийското общество, съставителят на словото се позовава на „порфироносния философ" (Соломон), че е *по-добре по-малък дар с мир, отколкото богат дом размирен*[17] и възхвалява милостта на Бога, привел към съгласие и единомислие доскоро разногласните царе.[18] Нещо повече, в тон с официалната пропаганда на Константинопол, авторът представя настъпилото между Византия и България умиротворение като спасително съединение на „разкъсаните удове на тялото на Христос"[19], което обуславя сближението между ромеи и българи в духа на братска любов и единомислие.[20]

Представата за изключителната близост между двете държави, скрепена от византийското признание за царската титла на Петър, намира положителен отзвук сред определени обществени кръгове в България. Едно твърде късно свидетелство за това дава *Българския апокрифен летопис* (втората половина на XI в.), който представя Петър като „цар на българите, още и на гърците" и подчертава „лю-

[16] Dujčev 1978, 278. 371–379 (ГИБИ V, 95–96): „И тъй, Бог не допусна Йесеевото чедо, дори и след като то получи помазването и вдъхването, дори основа да положи на дома. Защото, ако се отхвърли желязото от Египет, как ще се допусне кървавата ръка? Обаче на неговия син се разрешава това дело, може би защото е неопетнен от тези кърви... Поради това (Бог) благоизволи по-скоро чрез сина да се изпълни неговата воля. И той дойде самоволно, защото подтикът идва свише."

[17] Dujčev 1978, 262. 133–135 (ГИБИ V, 88). Срв. Притч. 15:16.

[18] Dujčev 1978, 264. 159–167 (ГИБИ V, 88–89): „Кой ще обгърне глъбините на неговото човеколюбие? Защото той оздрави разкъсаните части на вселената и така ги приведе към цялост и единение, щото повече да не се назоваваме скит и варварин и така или иначе, но всички да се назоваваме християни и Божи чеда и рожби на духа."

[19] Dujčev 1978, 288. 526–529 (ГИБИ V, 101).

[20] Dujčev 1978, 278. 388–390 (ГИБИ V, 96.)

бовта“ между българския владетел и император Константин VII Багренородни.[21]

Настъпилият дълбок поврат в българо-византийските отношения намира отражение в двете емисии молидовули, върху които цар Петър и царица Мария – Ирина са изобразени един до друг, подкрепящи издигнат между тях патриаршески кръст.[22] Фактът, че Мария-Ирина е поставена тук редом със своя съпруг и сякаш „споделя“ неговото царско достойнство, би могъл да ни наведе на мисълта за някаква нейна специална роля в политическия живот на България. Както обаче е изтъквано вече, едва ли тя е била съвладетел на цар Петър [Божилов, Гюзелев 1999, 275–276] – присъствието на царицата върху интересуващите ни печати следва да се свърже със стремежа на българския господар да подчертае легитимния характер на своята царска титла, гарантиран от сключения през 927 г. брачен съюз. Очевидно в Преслав византийското признание за носеното от Петър достойнство „βασιλεὺς Βουλγαρίας“ – „цѣсаръ Блъгаромъ“[23] е било разглеждано като своеобразна зестра, придобита вследствие на един безпрецедентен династически брак.

---

[21] Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996, 196 (текст), 72 (върху образа на цар Константин в интересуващия ни пасаж на произведението). Срв. Tăpkova-Zaimova, Miltenova 1992, 10–11. Тук не се спирам върху сложния проблем за историко-политическите концепции на съставителя на *Българския апокрифен летопис*. Общо по въпроса: Иванов 1991 (в частност, на с. 134 авторът отбелязва, че в съзнанието на съставителя на летописа „Петровото царуване се е възприемал като епоха на конвергенция между православните държави“, т. е. между България и Византия).

[22] Редица трудно разрешими въпроси поставят легендите към владетелските образи: „+ Петър и Мария царе на българите“ и „+ Петър [и] Мария в Христа автократори на българите“ (Йорданов 1993, 13–14, 30–31; Йорданов 1993а, 203–205; Йорданов 1994, 109–110). Втората легенда е възможно да се разчете и като „ + Петър [и] Мария в Христа августи царе“ (Shepard 1995a, 142: Πέτρος [καὶ] Μαρ[ία] ἐν Χ[ριστ]ῷ αὐ[γουστοι] β[ασιλεῖς]; Йорданов 2001, 59–60) Основателни възражения срещу четенето „αὐτοκράτορες“ в легендата на този печат привежда И. Божилов (Божилов, Гюзелев 1999, 276).

[23] Вж. печата на цар Петър с легенда на старобългарски: „Петър цар на българите“ (Йорданов 1993, 15–16, 35; Йорданов 1994, 111; Йорданов 2001, 65–66).

2. „Византинизация" или „студен мир"? Развитие и характер на българо-византийските отношения през периода 927–945 г.

Споразуменията от 927 г. поставят България в принципно нова ситуация, която създава предпоставки за нарастване на вътрешнополитическата нестабилност. Сред висшите кръгове на българското общество изглежда не съществува единодушна подкрепа за провежданата от новото правителство политика на сближение с империята. Към това трябва да добавим и обстоятелството, че след смъртта на управлявалия страната цели 35 години Симеон I в средите на владетелското семейство се разгаря едно дълго подтискано съперничество между синовете на покойния владетел. Както през 893 г., така и през 927 г. вътрешнополитическият живот се фокусира върху проблема за идейната обосновка и практическото приложение на династическия принцип на престолонаследие.

Достъпните днес исторически извори не позволяват да преценим в каква степен мирните споразумения от 927 г. обуславят избухналите през 928–930 г. бунтове на двама от Симеоновите синове – Йоан и монаха Михаил[24], които през определен период от време са носели отредената за престолонаследника титла „канартикин".[25] Наистина, възможност да се съзрат в тези движения известни елементи на недоволство и протест срещу отклонението на цар Петър от политиката на неговия баща и сближението му с империята дават византийските хронисти, които отбелязват, че Йоан и брат му Вениамин (Баян) „още се обличали в българско облекло"[26], а впоследствие Йоан вдигнал своето въстание „заедно с други боляри на Симеон"[27].

[24] Theoph. Cont., 419. 10–420. 10 (ГИБИ V, 137–138). Срв. Geor. Mon., 910. 18–911. 10 (ГИБИ VI, 152); Leo Gramm., 320. 10–321. 2 (ГИБИ V, 168); Sym. Mag., 744. 11–15 (ГИБИ V, 182); Ioan. Scyl., 225. 1–226. 19 (ГИБИ VI, 257); Theod. Melit., 229. У Продължителя на Георги Монах, (Псевдо-) Симеон Магистър и Теодосий Мелитински не се споменава за бунта на Михаил.

[25] За това свидетелстват печатите на Михаил и Йоан, чиято легенда съдържа титлата „багатур канартикин" (Йорданов 1993, 18–19, 35–36; Павлов 1993а, 48; Йорданов 1997; Йорданов 2001, 68–74). Общо за титлата на престолонаследника: Бешевлиев 1981, 45; Николов 1996, 126–127.

На тази основа някои приемат, че бунтът на Йоан свидетелства за съществуването на недоволна от политиката на цар Петър и Георги Сурсувул опозиционна болярска партия, съставена от „лица, изтигнати при Симеон..., дълбоко проникнати с политическите възгледи на покойния цар" [Златарски 1971, I/2, 514].[28]

Други автори основателно характеризират събитията от 928–930 г. като *криза във върховете на властта*, обусловена от отстраняването и замонашването на престолонаследника Михаил – един акт, с който Симеон I поставя под съмнение стабилността на династическия принцип и на практика подготвя условията за избухналия след смъртта му остър сблъсък около заемането на българския престол [Божилов, Гюзелев 1999, 278].[29]

Разтърсилата страната буквално месеци след подписването на българо-византийския мирен договор династическа криза, придружена от обща вътрешнополитическа дестабилизация, рефлектира негативно върху международното положение на България. Тук трябва да припомним, че братът на цар Петър, Йоан, хвърлен в затвор след

---

[26] Theoph. Cont., 412. 6–8: „Ἰωάννης δὲ καὶ Βενιαμὶν οἱ τοῦ Πέτρου ἀδελφοὶ ἔτη στολῇ ἐκοσμοῦντο Βουλγαρικῇ" (ГИБИ V, 135). Срв. Geor. Mon., 904. 6–7 (ГИБИ VI, 150); Sym. Mag., 740. 12–14 (ГИБИ V, 182). Някои автори смятат, че тук става дума за връщане към едно традиционно облекло от езическия период, което се превръща в символ на народностна съпротива срещу засилващото се византийско влияние в страната (Ангелов 1999, 67). За идентичността на Вениамин с познатия на Лиутпранд Симеонов син Баян (Liutpr. Antap. III. 29, p. 88. 1–5; ЛИБИ II, 323): Дуйчев 1949, 9–17. Вж. също: Golden 1997, 93.

[27] Theoph. Cont., 419. 11 (ГИБИ V, 137): „μετὰ καὶ ἑτέρων μεγιστάνων τοῦ Συμεών" ; Geor. Mon., 910. 19 (ГИБИ VI, 152); Sym. Mag., 744. 12 (ГИБИ V, 182). Вж. също Истрин 1920, 564. 21: „и съ инѣми велможами Семеѡни" (= Летописец 1999, 500: „съ иными велможами Сумеонѣми"), Срезневский 1905, 139 („съ инѣми ѡ болѣрь Сумеоновѣ"). Срв. още вариантите „μετὰ καὶ ἑτέρων Βουλγάρων τοῦ Συμεών" (Leo Gramm., 320. 11; ГИБИ V, 168) и „μεθ' ἑτέρων τῶν μέγα δυναμένων ἐν Βουλγαρίᾳ" (Ioan. Scyl., 225. 2; ГИБИ VI, 257)

[28] Що се отнася до бунта на Михаил, авторът смята (като влиза в противоречие със съдържанието на достъпните извори), че неговите ръководители „от по-рано са влезли в споразумение с византийските власти, които винаги се стараели да поддържат размирици в България" (Златарски 1971, I/2, 516).

[29] Някои нови наблюдения върху проблема вж. у: Георгиев 1992; Попконстантинов 1994; Павлов 1999.

разгрома на неговия бунт, е отведен по заповед на император Роман в Константинопол. Византийските хронисти премълчават как точно е станало предаването на неуспелия претендент за властта в ръцете на императорския пратеник, който уж бил дошъл в България, „за да извърши размяна на задържаните пленници, а в действителност да вземе Йоан. Това и станало."

Според В. Златарски, Йоан е бил отведен от България „скришно", като „в случая важна се явява постъпката на Роман Лакапин: той с измама докарва в Цариград царския брат – лице, което играло главна роля в съзаклятието, очевидно под предлог, че искал да избави Петър от тая опасна за него личност и да направи невъзможно повторението на съзаклятието."[30] Едва ли обаче нещата са толкова прости, доколкото продължението на разказа за интересуващите ни събития свидетелства, че при своето идване в имперската столица доскорошният „затворник" Йоан вече е замонашен – една предохранителна мярка, която най-вероятно самият цар Петър е наложил преди човеколюбиво да освободи брат си от затвора и най-официално (а не „скришно"!) да го повери (може би в знак на доверие към своите царствени родственици) на византийския пратеник.

Ала много скоро след установяването си Константинопол (във всеки случай – преди смъртта на император Христофор през август 931 г.), „когато Йоан захвърлил монашеското одеяние и поискал да се ожени, императорът му дал дом, множество имоти и жена, която произхождала от собствената му родина – Арменикон – устроил бляскава сватба в дома на кесаря, при което кумували император Христофор и бившият ректор Йоан."[31]

Нека отново се обърнем към разсъжденията на В. Златарски, който обяснява специалното отношение на Роман Лакапин към Йоан с желанието на императора „да има винаги под ръка един претендент

[30] Златарски 1971, I/2, 514. Според Ст. Рънсиман, византийският пратеник „по някакъв начин, несъмнено срещу голям подкуп, освободил княза-съзаклятник" (Рънсиман 1993, 147).

[31] Theoph. Cont., 419. 10–24 (ГИБИ V, 137–138). Срв. Geor. Mon., 910. 18–911. 10 (ГИБИ VI, 152); Leo Grammaticus, 320. 10–321. 2 (ГИБИ V, 168). Вж. също по-краткото изложение на събитията у Sym. Mag., 744. 11–15 (ГИБИ V, 182); Ioan. Scyl., 225. 1–226. 11 (ГИБИ VI, 257).

за българския престол и при случай да го изтъква като страшилище за българите и по тоя начин да държи в ръцете си както българския цар, тъй и неговото правителство" [Златарски 1971, I/2, 514].

Не може да има съмнение, че довеждането на Йоан в Константинопол, неговото размонашване и сватбата му, на която кумува император Христофор (тъстът на цар Петър!), са продиктувани от намерението на император Роман да използва този изтъкнат представител на българския царски род и неуспял претендент за властта като залог за лоялното поведение на своя зет при едно бъдещо влошаване на българо-византийските отношения. От това следва, че управниците на империята са имали някакви – при това твърде сериозни! – опасения относно стабилността на мирните споразумения от 927 г.

И наистина, към 931 г. от Преслав успява да избяга сръбският княз Чеслав (роден в България от майка – българка), който поема властта над опустошена и покорена през 924 г. от българските войски Сърбия.[32] Император Роман Лакапин веднага се откликва на отправената му от сръбския владетел молба за помощ и защита: той подкрепя Чеслав и съдейства за завръщането в родината им на сърбите, разпръснали се при нашествието на Симеон I в Константинопол, Хърватия и България.[33]

Трудно е да се повярва, че цар Петър е можел безучастно да наблюдава откъсването на сръбските земи от неговата власт. Ала нестабилната ситуация в страната явно не му позволила да предприеме открито военно противодействие срещу княз Чеслав.[34] Наред с това,

---

[32] Const. Porph. De adm. 32. 128–132, p. 158 (ГИБИ V, 212). Както е известно, още през управлението на княз Борис I – Михаил в българския владетелски двор намират убежище някои сръбски князе, претърпели неуспех в борбата за властта Тази практика води началото си от времето на размириците между тримата синове на княз Властимир, в хода на които княз Мутимир надделява над своите братя Строимир и Гойник и ги изпраща в България (Const. Porph. De adm. 32. 57–65, p. 154–156; ГИБИ V, 209–210).

[33] Const. Porph. De adm. 32. 132–145, p. 158–160 (ГИБИ V, 212).

[34] Интересна, ала трудно приемлива е изказаната от И. Дуйчев по повод бягството на Чеслав от Преслав през 931 г. мисъл, че „откъсването на земи, населени с инородно население, можело да допринесе за заздравяването на обширната българска държава" (Дуйчев 1947, 33).

имперската дипломация по това време разполага с едно ефективно средство, за да предотврати евентуалната съпротива на българите срещу сръбско-византийското сближение: в Константинопол живее и се радва на специални грижи братът на българския цар и доскорошен претендент за престола Йоан. Допълнително предупреждение за Петър става участието на неговия тъст император Христофор като кум на сватбата на Йоан. Така, без да прибягва открито до силата на оръжието, Роман Лакапин успява да унизи българския владетел, като го поставя пред дилемата да избира между мълчаливо примирение със загубата на Сърбия и нова (трета по ред) гражданска война срещу един претендент за властта, подкрепен открито от Византия.

Като косвено свидетелство за настъпилото след 931 г. обтягане на българо-византийските отношения би могло да бъде посочено обстоятелството, че след тази година царица Мария – Ирина повече не посещава своите роднини в Константинопол. Византийските хронисти свързват това обстоятелство със смъртта на нейния баща император Христофор. Подобно обяснение обаче е повърхностно и нелогично. Затова може да се допусне, че след подкрепеното от император Роман Лакапин сръбско въстание Мария – Ирина е изолирана в българската столица и по същество се превръща в почетен заложник за спазването на мирния договор от 927 г.

За обтягането на отношенията между Константинопол и Преслав несъмнено изиграват роля и започналите през следващите години набези на унгарците срещу империята – през 934 и 943 г. големи унгарски войски на практика безпрепятствено пресичат територията на България, за да подложат на опустошение византийска Тракия. На свой ред, през 943 г. имперската дипломация не само осуетява похода на киевския княз Игор срещу Константинопол, но успява да хвърли срещу българите печенежките отряди, дошли при устията на Дунав като съюзници на руския владетел.[35]

Всичко това подсказва, че е време да бъде изоставено разпространеното в историографията мнение, че правителството на цар Петър „се намирало под влиянието на византийската политика, която почна-

[35] Гюзелев 1968; Божилов, Гюзелев 1999, 292.

ла да се намесва във вътрешните работи на България и при посредството на царицата гъркиня още повече успяла да насажда византийските нрави и обичаи" [Златарски 1971, I/2, 525][36] Не царицата – гъркиня и „нейният антураж", а династическата криза и отслабналият военен потенциал на страната дават възможност на византийското правителство сравнително успешно да упражнява натиск върху цар Петър. Затова този български владетел е обречен от обстоятелствата (а не от своята „безхарактерност" и „набожност") да провежда дефанзивна и двойнствена външна политика, насочена, от една страна, към съхраняване на мирните отношения с намиращата се в период на възход империя чрез формално спазване на съществуващите договори, а от друга – към балансиране на ударите на тайната византийска дипломация посредством ответни задкулисни политически ходове.

3. „Учител на православието": владетелската пропаганда и културната политика на цар Петър в светлината на някои старобългарски произведения от средата на X в.

Напрегнатата обстановка през първите години от управлението на Петър изисква от новия владетел да провежда една активна пропагандна политика, насочена във вътрешнополитически план към утвърждаване на собствената му легитимност, а във външнополитически – към укрепване на извоюваното от Византия официално признание за неговото царско достойнство. Наред с това, разпространението на богомилската ерес в България налага личното участие и ангажираност на царя в борбата за опазването на православието от нападките на еретическите проповедници. Доколкото съюзът между вярата и държавната власт през този период представлява опора на

[36] Заслужават внимание изказаните напоследък съмнения, че царица Мария е играла някаква значима политическа роля в българския двор: към 927 г. тя е в твърде крехка възраст (ок. 12–15 годишна), а първите години от своя съвместен живот с цар Петър тя прекарва в грижи за трите деца, които ражда между 928–931 г., и в чести пътувания до Константинопол (Shepard 1995a, 135–138). Необходимостта да се преодолеят някои наложили се в историографията стереотипи относно управлението на цар Петър подчертава и Г. Бакалов (Бакалов 1992a).

народното единство, от владетеля се изисква пряка и категорична намеса за преодоляването на духовния разкол, който не би могъл да се разглежда като тясно църковен въпрос.[37]

Популярността, която богомилството добива през този период, свидетелства за отчуждаването на широки обществени слоеве от върховната власт и за определено разочарование от модела на политически и социално-икономически отношения, оформил се в страната през първите десетилетия на X в. По всичко изглежда, че в българското общество през този период протича процес на една подчертана имуществена диференциация, която става основен източник на вътрешно напрежение, изместващи на заден план изгубилото вече своята острота етническо разделение.[38]

Малобройните и лаконични извори обаче ни позволяват да съдим за дълбочината на социалната поляризация и за породеното от нея напрежение главно по тяхното следствие – моралната криза. Наистина, официално изповядваните от Църквата и управляващите кръгове възвишени принципи на християнския морал не намират въплъщение в реалния живот на обществото.[39] Ала срещу проповядваното от Църквата православие, което освещава и легитимира държавната власт и съществуващия социален ред, богомилите противопоставят едно твърде крайно и безперспективно отрицание на всяка форма на господство и принуда.[40] Според проницателната констатация на П.

---

[37] Дуйчев 1947, 41–43; Каймакамова 2000, 18–19.

[38] Златарски 1971, I/2, 521–525; Оболенски 1998, 77–80 сл.; Browning 1975, 161–162. Основателни са изказаните от някои автори съображения, че в историографията излишно се преувеличават мащабите на развитието през този период на едри частни и църковни поземлени владения за сметка на дребните собственици (Obolensky 1971, 118; Pavlov 1995).

[39] Ангелов 1993, 67–68; Литаврин 2002, 165.

[40] Попруженко 1936, 35. 11–14 (= Бегунов 1973, 342): „оучать же свои си не повиноватн властеле свои. хвлящіе бгатыа. цр҃ь ненавидать. рвгаютъ старѣишинѣ оукаряю болары. мерзъкы бг҃ъ мнать работающаа цр҃ю. и всакомв рабв не велать работати гноу своемв." Както основателно отбелязва Д. Оболенски, противопоставянето на богомилите срещу земните власти „представлява една транспозиция в социален план на космическата битка между доброто и злото" (Оболенски 1998, 101). Вж. също: Angelov 1971, 25; Ангелов 1993, 222 сл.

Мутафчиев, в песимистичния мироглед на богомилството няма място за никакъв обществен и политически идеал [Мутафчиев 1934, 6–7].

Необходимостта да бъде защитена от нападките на еретиците традиционната християнска концепция за властта като Божествено установление кара съвременника на цар Петър, презвитер Козма да постулира в своята изобличителна *Беседа срещу богомилите* възгледа, че „царете и болярите са поставени от Бога."[41] Тази идея той подкрепя чрез представителна подборка от библейски текстове, в които от християните се изисква преклонение и подчинение към царете и към всички властници.[42]

Сходни мисли, породени от установилата се в страната атмосфера на духовно разединение, откриваме и в някои произведения на старобългарския книжовник черноризец Петър. В своето *Сказание за поста и молитвата* той утвърждава подчинението пред властниците като задължение на истинския християнин, ала веднага поставя определени нравствено-морални изисквания и пред самите господа-

[41] Попруженко 1936, 35. 16–17 (= Бегунов 1973, 342): „цр҃и и боляре вмѣ҃ сѹтъ оучинени". Някои автори са склонни да видят в това съждение отглас от някакъв специфичен български възглед за властта. Според Д. Ангелов (Ангелов 1979а, 191), „това е българският вариант за божествения произход на земната власт, възникнал в обстановката на изострени обществени противоречия и на все по-засилващото се господство на болярската аристокрация над зависимите селяни в средновековна България през средата и втората половина на X век. Като „богопоставен" Презвитер Козма обявява не само „царя", т. е. върховния владетел, но и неговите най-близки сътрудници – болярите, които имали решаваща дума в управлението на държавата и под чиято непосредствена власт като едри земевладелци и висши военни и граждански сановници се намирала значителна част от населението в страната." Срв. Ангелов 1993, 51; Бакалов 1994, 25. Тук се присъединяваме към общия смисъл на трактовката на този пасаж от *Беседата*, дадена у Трифонов 1923, 76–77 („Козма, който в борбата си с еретиците е използувал главно посланията на Павла, стои на становището на последния, че всяка власт е от Бога, и думите му за царе и боляри не визират определен цар... Явно е, че Козма не говори за даден цар, а общо за „царе и боляри", т. е. за властта"). Срв. Оболенски 1998, 78 („болярите, според византийската концепция за властта, споделяли *de jure* божественото естество на царската сила").

[42] Притч. 8:15–18, Пс. 19:19, Пс. 20:2–8, Мат. 16:17–19, 1 Петр. 2:13–21, 1 Тим. 2:1–3, Тит. 3:1–2, Рим. 13:1–4.

ри: „...да се боим от господарите и да им служим с цялото си сърце, както на Бог. И те, господарите, също така да са правдиви с робите си, да живеят с всички мирно и покорно, и да са скромни. И да не се гордеят, нито да се големеят, нито да са лениви за духовното и нужното в този свят."[43]

В *Слово за временния живот* черноризец Петър отправя остри упреци към земните властници и към богатите заради техния неправеден живот. Не бива обаче да забравяме, че критиката на автора не е социална, а цели нравственото извисяване на вярващите и особено – на дарените от Бога с власт и мъдрост. „Как не разбирате Божията сила и Божия ред, Божията воля, земни властници и велможи, боляри и съдии човешки? Кой ви даде власт и санове, и ум, и мъдрост, за да знаете и да разбирате? Вие гоните и управлявате, а не водите човеците при Бога!"[44]

Тук трябва да отбележим, че управлението на цар Петър е период на интензивно институционално укрепване на Българската църква, а духовенството (и особено постоянно увеличаващото се монашество) се утвърждава като многобройна и влиятелна социална група в рамките на българското общество.[45] Не случайно темата за почитта към свещенослужителите заема централно място в *Беседата* на презвитер Козма. Старобългарският писател подчертава, че „иереите винаги се освещават от Бога" и не могат да бъдат осъждани от миряните заради личните им грехове, стига да запазват своето право-

[43] Павлова 1994, 272: „боѭти са и гн҃и пл҃тьскыхъ. и всѣмь ср҃дцьмь работати имь акы бѣи и господые рабьное и правьдоу къ рабомъ творать. съ вьсѣми же мирьно жити и покорьно и мьнышю са творити. и не възносити са ни величати са ни лѣнити са на доуховьное. ни на потрѣбьное свѣта сего."

[44] Павлова 1994, 348: „како не разумѣють бжие силы. и бжіа стежаніа. бжиею волею власти земные и вел'можие. болѣре и соу҃е ѵл҃кые. кто вы да власти и санови. и умъ и мд҃ро. да знаете и съмыслите вгонити и правите не свое работы. а къ бо҃у ни приводите ѵл҃кы."

[45] Златарски 1971, I/2, 523, 526 сл.; Оболенски 1998, 80 сл.; Ангелов 1993, 64–67. Според интересното обобщение на И. Билярски, България през управлението на цар Петър става „монашеско царство", т. е. именно през този период се изгражда като „държава от византийски тип" (Билярски 2001).

верие.[46] Но Козма не се задоволява единствено да утвърди авторитета на духовенството – той отправя предупреждение и към светските властници, че Църквата стои над тях и е неподвластна на тяхната воля. „Толкова могъщи древни царе, князе и мъдреци са се опитвали да разрушат Божията Църква, – която е християнската вяра, – и не са успели, но сами себе са погубили – духом и телом. А Църквата остава непокътната досега и вовеки..."[47]

Разбира се, в старобългарската литература към средата на X в. вече съществуват редица преводни текстове, които застъпват идеята за превъзходството на духовната над светската власт. Първите творци от преславския книжовен кръг обаче рядко се докосват до тази тема в своите произведения[48] – очевидно авторитетът на владетелската институция през първите десетилетния след покръстването е твърде висок и неукрепналата Българска църква не би могла да претендира за една относително самостоятелна роля в живота на обществото.

Критичното отношение към светските властници намира ярък израз в *Завета* на първия велик български пустиножител св. Иван Рилски. В този уникален документ, отразил идейните нагласи на бъл-

[46] Попруженко 1936, 12. 8–16 сл. (= Бегунов 1973, 314).

[47] Попруженко 1936, 15. 19–22 (= Бегунов 1973, 318): „Толици силнїи дрєвльньи цре и кнзи. и хытрьци показшаша wборити црквь божїю. є̑ есть вѣра хр̑тїаньска. и не възмогоша. но сами са погѣбиша. и дшею и тѣло. цр̑кы бе̑з вр̑ѣда пр̑ѣбывае̑. досѣлѣ и въ вѣкы." Тук, както и на редица други места, презвитер Козма перифразира един пасаж от Псевдо-Златоустовото *Слово за лъжепророците* (Трифонов 1923, 33–34; Cosmas 1945, 47–52; Бегунов 1973, 227–229). Съответният гръцки пасаж гласи: „ποῦ γάρ εἰσιν οἱ ποτε τὴν Ἐκκλησίαν πολεμήσαντες βασιλεῖς καὶ δυνάσται καὶ σοφοὶ; οὐχὶ διεσκορπίσθησαν καὶ ἀπώλοντο..." (PG LIX, 560). Както бе показано напоследък, това апокалиптично произведение е създадено от анонимен антиохийски автор, живял най-вероятно около средата на VII – средата на VIII в. (Whealey 1999). Старобългарски превод на словото е поместен в състава на *Златоструй* (Thomson 1982, 10; Иоанн Златоуст 1998, 22–23, № 33).

[48] Като един характерен пример в тази насока можем да посочим обстоятелството, че в *Шестоднев* на Йоан Екзарх въпросът за съотношението държава – църква е засегнат един единствен път, – в контекста на библейския разказ за цар Озия (2 Парал. 26:16–23), за да се демонстрира необходимостта от стриктно спазване на разделението между царското и свещеническото достойнство (Ioh. Exarch. Hexam. II, 65–69 (43 b-d); ЙЕШ, 78–79).

гарското монашество през първата половина на X в., е прокаран възгледът, че монасите служат на Небесния цар, а не на земните власти: „Нито пък търсете да бъдете познавани и обичани от земните царе и князе, нито се поддавайте на тях, като оставяте Небесния цар, Комуто се записахте да бъдете войни и да воювате не по плът и кръв, а против миродържателя на тъмата на този свят."[49]

Авторът на *Завета* не се поколебава да постави в контекста на негативното си отношение спрямо светската власт дори своите контакти с цар Петър – един сюжет, разработван по-късно многократно в посветените на светеца житиеписни торби [Данчев 1998; Трендафилов 1999]: „А най-много се пазете от сребролюбивата змия, защото сребролюбието е корен на всички злини... Защото в началото, когато дойдох в тази пустиня, лукавият опита да изкуси чрез сребролюбие и мене – понеже благочестивият цар ми изпрати множество злато. Когато се отказах да го видя заради Господа, аз разбрах, че това е било коварство на дявола. Не го приех, но го върнах на оногова, който го изпрати..."[50]

Изправен пред многобройни външни и вътрешни предизвикателства още от самото начало на своето управление, цар Петър поставя в основата на владетелската си пропаганда идеята за своето съвършено благочестие като върховен покровител на Българската църква и защитник на вярата. Свидетелство за това, че към средата на X в. представата за владетелското благочестие добива измеренията на официална политическа програма представляват печатите, върху които познатото ни вече изображение на цар Петър и царица Мария – Ирина е съпроводено с нова легенда: „Петър благочестив цар" („†

[49] Гошев 1954–1955 442. 103–107; Заветът 2000, 64. В полза на автентичността на *Завета*: Dujčev 1974; Гюзелев 1999а; Testament 2000, 127; Литаврин 2002, 139. Противно мнение напоследък застъпва А. Турилов (Турилов, Флоря 2002, 414).

[50] Гошев 1954–1955, 441. 76–442. 95; Заветът 2000, 63.

Πέτρος βασιλεὺς εὐσεβής“).[51] Това „политическо благочестие“ представлява едно своеобразно продължение и развитие на религиозно-политическите концепции на Борис I – Михаил и на култивирания в двора на Симеон I идеал за царя-философ.

Впрочем, именно към 30-те–60-те години на X в. в България, благодарение целенасочените усилия на върховната власт, се създават условия за налагането и по-широкото разпространение на зародилия се непосредствено след 907 г. култ към Борис I – Михаил.[52] Като светец-покровител на българите, князът-покръстител символизира идеята за близостта и мира между християнските народи на Византия и България. Едновременно с това обаче, специалната църковна почит към него – явление, което няма паралел във Византия – утвърждава династическото начало и подхранва традиционното преклонение на българите към представителите на техния управляващ владетелски род.[53] Обстоятелството, че цар Петър дава на своя син и престолонаследник името Борис разкрива стремежа на този владетел да се легитимира като продължител на една политическа традиция, чиито основи са положени от неговия дядо Борис I – Михаил.

Косвено свидетелство за идеологическите тенденции в Преслав през интересуващия ни период представлява посланието на кон-

[51] Йорданов 1993, 14–15, 31–33; Йорданов 1994, 110; Shepard 1995a, 142–146. Може да се предполага, че Лъв Дякон визира имплицитно интересуващата ни титла, като назовава Петър „мъж боголюбив и благочестив“ (Leo Diac., 78. 11: „ἄνδρα θεοφιλῆ καὶ σεβάσμιον“). Във всеки случай, титлата „благочестив цар“ несъмнено е натоварена с дълбоко политико-религиозно съдържание и не би следвало да бъде характеризирана като „незначителна... повече почетна, отколкото реална“ (Beševliev 1971, 92; Бешевлиев 1992, 81).

[52] Обзор на изворите и на тяхната интерпретация в историографията: Чешмеджиев 1999. Различно мнение изказа напоследък И. Билярски, който счита цар Петър за единствения български владетел, обявен за светец още през Средновековието (Билярски 2001, 33).

[53] Към разглежданата в работата на Д. Чешмеджиев литература можем да добавим: Obolensky 1971, 308–309, 313; Obolensky 1972, 6; Флоря 1997, 265–266. Опит за систематизация на типовете владетели-светци в Източна и Северна Европа през IX – XII в. е направен у: Górski 1968 (за съжаление, авторът не е привлякъл сведенията за канонизацията на княз Борис I – Михаил и на цар Петър).

стантинополския патриарх Теофилакт (933–956) до „царя на България" Петър. Като изтъква роднинството си с него, патриархът възхвалява неговата „вярна и боголюбива душа" и представя своя кореспондент като въплъщение на идеала за богонаправляван христолюбив владетел[54], твърде сходен с очертания почти едно столетие порано в посланието на патриарх Фотий до княз Борис I – Михаил.

Теофилакт отбелязва, че царят „мисли доброто не само за себе си, но и като промишлява твърде покровителствено за всеки поданик, съветва за най-доброто и спасителното. А що е по-добро или по-спасително от истинската и искрена вяра, както и от здраво разбиране за Божеството, чрез което със здрава съвест се покланяме на единния пречист и пресвет Бог? Защото това съставя основата на нашето спасение. Ти не само почиташ това като едно от най-важните неща и всякога го прилагаш с всяко усилие, но и постоянно, всеки ден и час посочваш и водиш към него всеки поданик."[55]

Особен интерес предизвиква заключителният пасаж на писмото, където патриарх Теофилакт изразява своята увереност, че цар Петър лично ще укрепи благочестието на своите поданици и ще изкорени богомилската ерес. „Но ти, христолюбче, бъди ми възвестител на благочестието, учител на православието (ὀρθοδοξίας διδάσκαλος), изправител или гонител и унищожител на еретическата заблуда, и най-силен и най-отличен във всичко най-добро, с което аз ще се хваля не по-малко, отколкото с родството и приятелството."[56]

Отразената в писмото на патриарх Теофилакт идея за активната роля на благочестивия цар Петър като крепител и разпространител („учител") на православието сред неговите поданици намира потвърждение в някои сведения, които подсказват, че този български владетел не е бил чужд на определени книжовни занимания. Така например, в два руски сборника от XVI в. под негово име е поместено кратко поучение с нравствено съдържание: „Петър цар рече: да не

[54] Петровский 1913, 362; Dujčev MBS I, 312. 28–29: „...οὗτοι... ὑπὸ τῆς σῆς θεοκυβερνήτου ἐξουσίας, φιλόχριστε" (ГИБИ V, 185).

[55] Петровский 1913, 361; Dujčev MBS I, 311. 6–14 (ГИБИ V, 184).

[56] Петровский 1913, 367–368; Dujčev MBS I, 315. 131–134 (ГИБИ V, 189).

бъде твоята уста врата за зли речи, нито езикът ти да изнася зло. Гърлото ти да не бъде път за грешни речи."[57] С името на цар Петър се свързва и съставянето на една пасхална таблица, публикувана от Яков Крайков през 1572 г. с уточнението: „Този извод намерих аз, Яков, в книгите на Петър, цар български, който имаше за столица град Велики Преслав и умря във великия Рим."[58]

Както виждаме, приведените сведения не разкриват ясно съдържанието на книжовните занимания на цар Петър.[59] Съвременната славистика обаче чувствително обогати традиционните представи относно развитието на старобългарската литература през десетилетията след смъртта на Симеон I, което ни позволява да разгледаме тук някои характерни черти от дейността на столичния Преславски книжовен център, тясно свързан с идейно-политическите и културните течения във владетелския двор.

Изходна точка в нашия анализ върху дейността на преславските книжовници от 30-те–60-те години на X в. ще бъде прословутият *Изборник от 1076 г.* [Изб. 1076]. Както показаха проучванията на У. Федер, ръкописът отразява състава на старобългарски сборник от X в. с условно наименование *Изборник на грешния Йоан.* Особено внимание заслужават източниците на този първичен Изборник, доколкото те отразяват – макар и в твърде съкратен вид, понякога и със

[57] Павлова 1994, 28; Димитров 1995, 41.

[58] Jerkov – Kapaldo 1980, 230; Павлова 1994, 29. Остава открит въпросът дали тази пасхалия е приписана на цар Петър от издателя на книгата Яков Крайков или самият той я е препечатал от по-стар ръкопис, подобен на видения от П. Р. Славейков требник (от XVII в.?), в който била поместена пасхална таблица с надслов: „сея пасхалія състави царь Петръ умьрый въ Римъ" (Славейков 1904, 38; Ангелов 1958, 55). Що се отнася до легендата за смъртта на цар Петър в Рим, тя е отразена още в съставения през втората половина на XI в. *Български апокрифен летопис* (Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996, 68–69, 197; Чешмеджиев 2003, 29–30, 34–35).

[59] До голяма степен споделям изказаните в историографията съмнения в идентичността на старобългарския писател черноризец Петър с цар Петър (Андреев 1980). Подробен обзор на дискусията по въпроса прави Р. Павлова, която обаче не изразява категорично мнение (Павлова 1994, 9–30). Интересно е предположението, че *Беседата* на презвитер Козма е написана „не без участието на цар Петър" (Павлов 1993, 226).

съществени редакционни промени – съдържанието на редица от преводните старобългарски текстове, съхранявани в Преславската дворцова библиотека и в столичните скрипториуми.[60]

Наред с библейската *Книга Премъдрост на Исус Сирах*, в *Изборника от 1076 г.* са включени фрагменти от *Лествица* на Йоан Синайски, *Египетски патерик*, *Симеоновия сборник, Златоструй*. Нещо повече, анализът на Д. Буланин върху поместеното в *Изборника от 1076 г.* произведение под заглавие *Поучение към богатите* показа, че анонимният съставител на първоначалния старобългарски Изборник е използвал един по-стар сборник, в който са влизали преводите на редица назидателни текстове: *Изложение на поучителни глави към император Юстиниан* от дякон Агапит, *Енхейридион* на стоическия философ Епиктет (в християнизирана преработка, изготвена от Нил Анкирски), фрагменти от *Глави за любовта* на Максим Изповедник, както и други произведения на патристични автори.[61]

И така, днес може да се смята за доказано, че появата на „уникалния" *Изборник от 1076 г.*, разглеждан от някои изследователи като „оригинален паметник на древноруската литература", чиито текстове са косвено зависими от своите български оригинали [Мещерский 1977, 91–92, 99], всъщност представлява само заключителното звено в една дълга верига от трансформации на редица произведения, преведени или съставени в Преславския книжовен център между края на IX век и 971 г. Както справедливо отбелязва У. Федер, при акултурацията, която изживява българското общество в десетилетия-

[60] Veder 1983; Veder 1994; Veder 1994a, 107; Veder 1995. За разположението и облика на големите столични скрипториуми и библиотеки (в царския манастир около Кръглата /Златната/ църква и в Дворцовия манастир) вж. Тотев 1998, 69–72; Тотев 2004, 359–361. Интересни наблюдения върху дейността на скрипториума при манастира „Св. Богородица" край с. Равна (на ок. 25 км югоизточно от Плиска) през X в. са изнесени у: Попконстантинов, Костова 2002, 719–725 (в частност, авторите подчертават, че става дума за единствения засега сигурно локализиран скрипторий в средновековна България). Напоследък П. Георгиев характеризира скрипториума на Равненския манастир като „реплика на дидаскалейона при Голямата базилика в Плиска" (Георгиев, Витлянов 2001, 64–65).

[61] Буланин 1990; Буланин 1991, 114–137; Буланин 1995, 10–11. Изводите на Д. Буланин са възприети от У. Федер (Veder 1994, XXXIII-XXXVIII).

та след възприемането на християнството, преходът от превод към активно подражание изисква време, тъй че появата на такава мащабна назидателна компилация, каквато представлява старобългарският Изборник (преписан с незначителни деформации и добавки в Киев през 1076 г.), следва да се свърже с дейността на писателите от столичния книжовен център от епохата на цар Петър [Veder 1994, XXXIX – XL].

Големият обем на Изборника прави невъзможен подробния анализ на неговото съдържание в рамките на настоящия труд.[62] Тук ще се ограничим с анализ върху три от поместените в него произведения, които разкриват нагледно как съставителят на сборника борави с достъпните му по-стари текстове, за да ги приспособи към духовните нужди на своето съвремие.

Нека първо се обърнем към споменатата вече творба *Поучение към богатите* [Изб. 1076, л. 24об–28об]. Във вида, в който ни я представя нейният препис в *Изборника от 1076 г.*, тя представлява компилация от 17 фрагмента от пълния старобългарски превод на *Изложение на поучителни глави към император Юстиниан* от дякон Агапит[63], 1 фрагмент от старобългарския превод на *Енхейридион* на Епиктет[64] и 2 фрагмента от старобългарския превод на *Глави за любовта* на Максим Изповедник.[65]

Макар и най-стар от всички запазени днес, поместеният в Изборника от 1076 г. препис от *Поучението* в никакъв случай не може да се счита за най-пълен и близък до първообразния. Сравнението с два сръбски преписа от края на XIV в. и един руски от XVI в. (от т. нар.

[62] До този момент в историографията не е правен сериозен опит за подробен и комплексен анализ върху идейното съдържание на *Изборника от 1076 г.* Все пак, заслужава отбелязване интересната монография на С. Бондар, в която обаче са игнорирани изследванията на У. Федер и не е отделено необходимото внимание на източниците на поместените в *Изборника* текстове (Бондарь 1990).

[63] Глави (според номерацията им в гръцкия текст) 5, 8, 12, 19, 28, 32, 42, 25, 47, 48, 53, 64, 68, 23, 41, 14, 56.

[64] Фрагмент от гл. 28.

[65] Фрагменти от гл. 58 и 60 на първа центурия.

Мелецки сборник)[66] свидетелства, че оригиналът на това компилативно произведение е включвал и някои други фрагменти от *Изложението* на Агапит[67], християнизирания вариант на *Енхейридиона*[68] и *Глави за любовта*.[69]

Целта на компилатора е да внуши на „богатите" редица нравствено-етични норми, от които следва да се ръководят в своите действия. Текстът започва с напомняне, че удостоилият се с милостта на Бога е длъжен да му се отплаща. Нататък могат да бъдат очертани няколко основни тематични мотива, които конструират идеалния образ на „богатия": милосърдие към „страдащите в нищета" и извършване на благодеяния; отбягване на ласкателите и разпознаване на

[66] **НБКМ № 1037**, л. 230 об.–233 (сръбски патерик от края на XIV в.) – *С*; **НБС – Рс 26**, л. 354–356 (сръбски сборник от третата четвърт на XIV в.) – *Б*; **ЦНБУ, Мел. м./п. 119**, л. 111 об.–113 (руски сборник от XVI в.) – *М*. Текстът на *С* и *М* е публикуван успоредно с текста на преписа от *Изборника от 1076 г.* у: Буланин 1990, 171–178. Напоследък С бе публикуван още веднъж (вкл. и във факсимиле) от С. Марянович-Душанич, която очевидно не е била осведомена за публикацията на Д. Буланин (Марјановић-Душанић 2002, 146–147). Текстът на *Б* не е публикуван, достъпен ми е по микрофилм, съхраняван в Народната библиотека „Св. Св. Константин-Кирил и Методий" – София. *С* и *Б* са практически идентични, като в *Б* се наблюдават някои малки пропуски, които вероятно се дължат на небрежност на преписвача. Описание на НБС – Рс 26: Штављанин-Ђорђевић, Гроздановић-Пајић, Черний 1986, 45–52. Съставителите на описа отбелязват, че ръкописът е откупен от Владимир Вуксан и е инвентаризиран в НБ на Сърбия през 1949. Интерес буди въпросът дали съществува връзка между този ръкопис и оня, по който М. Петровский публикува през 1865 г. едно поучение, приписвано на киевския митрополит Иларион, чието заглавие е практически идентично със заглавието на преписа от произведението, поместен в НБС – Рс 26, л. 91 сл. Според съобщението на издателя, става дума за сръбски ръкопис, писан на бомбицин, от XIV – XV в., който по това време бил собственост на руския консул в Дубровник К. Д. Петкович (Никольский 1906, 92–94; Сперанский 1960, 16–19). Напоследък ръкописът, притежаван навремето от К. Петкович, бе открит от А. Турилов в ръкописната сбирка на Библиотеката на науките в Петербург, където се съхранява под сигнатура БАН, Тек. пост. 13 (Турилов 1993, 32).

[67] Целите гл. 24 (*С, Б*) и гл. 71(*С, Б*); фрагменти от гл. 38 (*С, Б*), от гл. 39 (*С, Б, М*), и от гл. 67 (*С, Б*). Освен това, в *С* и *Б* гл. 23 е поместена изцяло, а не само фрагментарно, както в *Изборника от 1076 г.* и *М*.

[68] В *С* и *Б* е поместен фрагмент от гл. 40; в същите два преписа след интересуващото ни произведение е поместена гл. 69 от *Енхейридиона*, под заглавие *Слово подвижное к Богу*.

[69] Първа центурия, гл. 24 и 49 (*С, Б*).

истинските приятели; справедливо праворазда̀ване; милостиво отношение към „робите"; отбягване на „неуместните желания"; лично смирение и предпазване от гордост, свързана с „високия сан".

Редица проблеми поставя въпросът към кого е била адресирана интересуващата ни компилация. Както видяхме, в заглавията на текста според преписите, поместени в Изборника от 1076 г. и Мелецкия сборник, фигурира твърде общият, лишен на пръв поглед от конкретно социално-политическо значение термин „богати".[70]

Презвитер Козма, който разкрива в своята *Беседа срещу богомилите* картината на социалното разслоение на българското общество около средата – втората половина на X в., представя „богатите" в контекста на отправяните към тях еретически нападки. В представата на този старобългарски писател те до голяма степен се асоциират с носителите на властта в страната – царя, старейшините и болярите.[71] Наред с това, именно „богатите" са носители на грамотността и имат достъп до „книгите" (най-вече Библията – „божествените книги", но и „писанията на светите мъже", т. е. църковните отци).[72] Като подчер-

[70] Интерес представлява начинът, по който византийският пълководец и писател от втората половина на XI в. Кекавмен тълкува и етимологизира славянската дума „богат": „Помагай във всичко на нуждаещите се, защото богатият е бог за бедния, понеже му оказва благодеяния. Затова и българите наричат богатия βογάτον, което значи „богоподобен"." (Кекавмен 1972, 120. 23–26: Καὶ εἰς πάντα ἀντιλαβοῦ τοῦ ἐνδεοῦ· ὁ γὰρ πλούσιος Θεὸς ἐστιν τοῦ πτωχοῦ διὰ τὸ εὐεργετεῖν αὐτόν. Ὅθεν καὶ οἱ Βούλγαροι τὸν πλούσιον βογάτον λέγουσιν, ὅπερ δηλοῖ θεοειδῆ.) Върху този пасаж: Дуйчев 1981, 197–198. Свидетелството на Кекавмен за възприемането на думата „богат" през XI в. е важно поради обстоятелството, че по майчина линия той е внук на Самуиловия военачалник Димитър Полемарх и сам владее български език (Кекавмен 1972, 174. 20–24; Пириватрич 2000, 152–153; Nikolov 2001, 144–145). Трябва също да отчетем, че в своя труд Кекавмен излага възгледа за съществуването на една своеобразна триделна обществена структура (Кекавмен 1972, 120. 22–32): 1) богати (πλούσιοι) – хора, които могат да изпълняват съдебни (а в по-широк смисъл – административни и обществени) функции, надарени са с правото свободно да изразяват своето мнение и са длъжни да извършват благодеяния спрямо бедните; 2) средни (μέσοι) – лишени са от правото да изказват своето мнение и не са в състояние да упражняват благотворителност, но все пак могат да помагат на бедните; 3) нисши (οἱ κάτω).

[71] Попруженко 1936, 35. 11–14 (= Бегунов 1973, 342).

[72] За това разграничение: Попруженко 1936, 1. 5–6; 10. 1–4 (= Бегунов 1973, 298, 310).

тава, че „богатството не е зло, ако го управляваме добре“[73], писателят допълва: „ако си богат, можеш да се спасиш чрез благодеяния и молитви, и като четеш често светите книги и вършиш заповяданото от тях“.[74]

Прави впечатление, че разделът „За богатите“ в труда на Козма почти изцяло е посветен на въпроса за необходимостта от разпространението и опознаването на книгите, в контекста на боравенето и отношението към тях от страна на заможните българи.[75] Според писателя, в своето „високоумие“ те крият „божествените слова“ от очите на своите братя, не позволяват „Божиите словеса“ да бъдат преписвани или четени и оставят книгите да бъдат изядени от плесен и червеи. „Не, човече, не скривай Божиите слова от желаещите да ги четат и преписват, но се радвай, че братята ти ще се спасят с тях. Защото не бяха написани за да ги крием в сърцето или в дома си...“[76] Богатите трябва да осъзнаят своята отговорност за разпространението на книгите, защото отклоненията от правата вяра идват „от това, че не се четат книгите и от леността на иереите.“[77]

Сходни мисли са изразени в своеобразното кратко предисловие на Изборника – *Слово на някой си калугер за четенето на книгите*.[78] Анонимният автор сравнява значението на книгите за праведника с юздите, които направляват и възпират коня. Той призовава християните задълбочено да вникват в същността на прочетеното и ги подтиква да се придържат към книжните истини. Що се отнася до разбирането на автора за практическото предназначение на привидно хаотичния в своята структура Изборник – като книга, насочена към насаждане у читателя на нормите на практическия християнски морал, но и като помощно средство за опознаването на евангелските

[73] Попруженко 1936, 47. 12 (= Бегунов 1973, 356).

[74] Попруженко 1936, 48. 10–11 (= Бегунов1973, 357).

[75] Попруженко1936, 72. 3–74. 25 (= Бегунов1973, 384–387).

[76] Попруженко, 1936, 72. 14–17 (= Бегунов1973, 384).

[77] Попруженко1936, 74. 23–24 (= Бегунов1973, 387): „ѿкѣдоу҃ сѝ вса ражаю҃ сѧ не ѩвѣ҃ ли ѩко ѡ҃ непочитаньа кнѝнаго. и ѡ҃ лѣности ерѣскыѧ...“

[78] Изб. 1076, л. 1–4 об. Превод: Слова 1995, 184–185. За евентуалните източници на *Словото*: Veder 1986. Вж. също Ангелов 1979, 21–32.

истини в духа на стриктното православие – то е разкрито в заключителните редове на *Словото*: „Но нека, братя, да вникваме в и да слушаме с ушите на разума си и да проумеем мощта и поучителността на Светото Писание. Изслушай в житията на свети Василий и свети Йоан Златоуст, на свети Кирил Философ и на мнозина други светци какво те изпърво казват за Писанието. От младини залягаха над Светото Писание, затова се насочиха към добри дела. Виж кое е началото на благите дела – поучението на Светото Писание! Чрез него, братя, сами да се устремим по пътя на техния живот и техните дела, винаги да се учим на книжовно слово, да изпълняваме волята им, както ни нареждат, за да бъдем достойни за живот през вековете."[79]

Както вече отбелязахме, *Изборника от 1076 г.* отразява – макар и в деформиран вид – състава на старобългарски сборник от X в., създаден върху основата на достъпни на анонимния компилатор по-обемисти преводни текстове. Може да се допусне, че в първоначалния си вид тази книга е била предназначена за членовете на царското семейството, приближените на царя боляри и висшето българско духовенство, а на един по-късен етап е била преработена, за да стане достъпна за по-широк читателски кръг (именно тази преработка У. Федер назовава условно *Изборник на грешния Йоан*).

Сериозни доводи в подкрепа на изложената теза дават нашите наблюдения върху поместеното в сборника *Слово на един баща съм неговия син – душеполезни словеса*.[80] Известни са десетки руски преписи на това произведение от XIV – XVIII в. (част от тях отразяват съдържанието на южнославянски антиграфи), които не са изследвани задоволително [Никольский 1906, 203–210]. Запазени са също

[79] Изб. 1076, л. 3об–4об; Слова 1995, 185.

[80] Изб. 1076, л. 4об–15об. За съжаление, поради липса на няколко листа от ръкописа, текстът на *Словото* прекъсва на л. 15об, а на л. 16–24 следва някакъв неидентифициран поучителен текст, без начало (за него вж. Федер, Новак 1987).

три сръбски преписа от XIV – XV в.[81], както и два български преписа от XV – XVI в.[82] Те, както и руските преписи, отразяват една и съща редакция на текста.

Що се отнася до съдържанието на *Словото*, то е изградено от серия бащини съвети, които насочват сина към живот „по Божиите заповеди", към кротост, смирение, благоразумие, покорност, любов, добросърдечие, благодеяние и мир, за да достигне до „неразрушимите обители на небесния Йерусалим". Като показва преходността на земния живот, анонимният автор призовава към благотворителност спрямо бедните и страдащите, ежедневни молитви и особено – към страхопочитание спрямо духовенството: „Осъзнавай храма като небето, олтара – като престол на Вишния, а неговите служители – като ангели Божии. Затова, стой в църквата със страх, сякаш си на небето пред очите на самия Бог. А когато излезеш, не забравяй какво е станало и какво си чул... Ако те сполети беда сред житейските вълни или сред светските бури, показвам ти истинските пристанища, сине мой: манастирите – домовете на светиите."

Като изисква от сина си да дава всичко необходимо на монасите, авторът го съветва да се сближи с „някой човек, който се бои от Бога и му служи с всички сили", да следва неговия житейски пример и да следи неговите слова. Нататък следва поредица от предписания за благочестив живот: синът трябва да почита празниците на светците и да направи своя дом познат за бедните, вдовиците, сираците. „Богат ли е домът ти или беден – всичко е по Божие промишление. Но се старай от целия си имот да даваш една десета на Бога, който ти е дал живот тук, а след смъртта ти е обещал вечния живот." В заключение авторът подчертава, че „не всички, които познават Бога, се спасяват, но тези, които изпълняват неговата воля" и отправя към сина си пожелание да избегне при Страшния съд отредената за

[81] От края на XIV в.: **НБС – Рс 26**, л. 81а–84б; **НБКМ № 1037**, л. 94б–100б (Стоянов, Кодов 1964, 240–243). От първата половина на XV в.: **сборник, съхраняван в Скопската митрополия**, без инвентарен номер (Ангелов 1979, 37).

[82] От XV в.: **РАН № 298**, л. 156–159. От XVI в.: **НБКМ № 433 (Панагюрски сборник)**, л. 158а–159б). Текстът на преписа от Панагюрския сборник е публикуван изцяло, а на този от РАН № 298 – частично у Ангелов 1979, 32–37. Вж. също Милтенова 1986, 119, 123.

грешниците вечна мъка, и да ликува заедно с праведниците „сред незалязващата светлина и в радост вечна през безкрайните векове."

На пръв поглед, *Словото* не буди особен интерес нито със своята форма, нито със своето съдържание – развитите в него мотиви са традиционни за християнската поучителна литература. Гледната ни точка за характера на това произведение обаче се променя коренно при сравнение с неговия източник – първоначалната редакция на *Словото*, позната единствено по късен сръбски препис от XVI – XVII в. [Јагић 1892, 79–81]. Тук ще се спрем само на някои от най-ярките характеристики на това старинно поучение, белязано с архаични езикови черти, които не оставят съмнение относно неговия старобългарски произход. Този текст ни дава уникалната възможност да изясним какви идейни подбуди ръководят анонимния книжовник, съставил разпространената редакция на *Словото*, чийто текст е поместен в *Изборника от 1076 г.* Тук привеждам в превод онези пасажи от първоначалната редакция на Словото, които ни позволяват да го характеризираме като своеобразно „владетелско огледало" – поучение към един бъдещ цар. Под линия добавям в превод съответния текст от разпространената редакция, според двата сръбски преписа от XIV в. и непълния препис в *Изборника от 1076 г.*[83]

„[...] И в скръб, и във веселие, имай за убежище храма. Падни пред Вишния, извикай към Щедрия, накарай го да те помилва. Не ще се отвърне от теб душелюбивият човеколюбец, но ще те утеши, като вижда, че си възложил на него своите грижи.[84]

А в църквата стой със страх, сякаш [си] на небето и пред очите на всевиждащия Господ, като слушаш и наблюдаваш усърдно това, което се пее там. И като излезеш от там, помни казаното, и го запиши в сърцето [си], за да остане с теб. [...]"[85]

---

[83] Текстовете досега не са превеждани на съвременен български език. Тук отчитам пълния английски превод на разпространената редакция (Prose 1994, 5–9).

[84] Срв. Пс. 54:23.

[85] „В твоята скръб да ти бъде убежище църквата, а още повече – когато нямаш скръб. И във всеки час и ден, като влезеш, падни пред Вишния, покрий с лицето си земята и го накарай да те помилва. Не ще се отвърне от теб душелюбецът, човеколюбецът, но ще те приеме и утеши. Осъзнавай храма като небето, олтара – като престо́л на Вишния, а неговите служители – като ангели Божии. Затова, стой в църквата със страх, сякаш си на небето пред очите на самия Бог. А когато излезеш, не забравяй какво е станало и какво си чул."

„Бъди умен и разумен, като виждаш каква е Божията воля и какво изисква Небесният Цар от нас, земните, и за какво моли своето творение, изпълнен с всяческа добрина. [...]“[86]

„Ако си в беда или в житейските вълни, дори и да ти се случат някакви скръбни събития, сине мой, не бъди малодушен, но доблестно, с мъжество понеси тяхното смущаващо сътресение, като призоваваш на помощ своя Господ.

Ако ли разбереш и чуеш, или си узнал, че богоносните мъже на оня, който предвожда всички, са гонени [букв. – „водени“], лишавани от всякакъв покой, нищи в обителите [си], но обогатени с дарованията на духа – иди при тях с топла вяра, за да отправят към Вишния своите молитви, и ще намериш утешение за всяка беда. Съжали ги – и ще се развеселиш, защото [те] са синове на безгрижието и всяческото утешение и, като обмислят изпитанието, знаят [как] да утешат.

Ако се сподобиш с диадема и се увенчаеш с царски венец, недей да предаваш на забрава нещата, които са ти казани от мен и винаги неуморно си припомняй моите поучения за защита на манастирите. Защото винаги се молят за царстващите и са навикнали да бъдат [техни] помощници [по пътя] към небесното царство.

О, чедо, открий човек, който се бои от Господ, и не се бави да му оказваш помощ. Ако намериш такъв, никога прочее не бъди обзет от скръб, защото си намерил животворно съкровище. Приближи се към него духом и телом, наблюдавай неговия живот, неговото движение, и неговото седене, и неговото хранене, и всеки негов обичай. Но най-вече следи неговите слова и не дай дори на една [негова] дума да падне на земята, защото словесата на светиите са по-ценни от всеки извезан с бисери и злато венец. Нека чрез тях да се сподобиш, чедо, с Христовата благодат и заради тях да получиш небесното царство. Амин!“[87]

---

[86] „Бъди умен, разбери каква е Божията воля, какво изисква Небесният цар от земните, за какво моли своето творение: не е ли малката и лесна за извършване милостиня [онова], което изисква от нас, като е изпълнен с всяка добрина?“

[87] „Потърси дали в града, където живееш, или в други околни [места] няма някой човек, който се бои от Бога и му служи с всички сили. Ако си намерил такъв човек, то вече не скърби – намерил си ключа към небесното царство. Приближи се към него и духом, и телом, наблюдавай неговия живот, как ходи, седи, яде, и проучи всеки негов обичай. Но най-вече следи неговите слова: не давай на нито една негова дума да падне на земята, защото светите слова са по-скъпоценни от бисери.“

Цялостният тон на текста създава впечатление, че неговият автор е царствена особа („какво изисква Небесният Цар от нас, земните", подразбира се – „земните царе"), а неговият адресат (и син) заема високо обществено положение, като му предстои да бъде удостоен с царска власт. Разбира се, обяснението за появата на подобни мотиви би могло да се търси в областта на реторичните похвати, характерни за християнската поучителна литература. Все пак, склонен съм да приема като по-вероятна тезата, че в своя първоначален вид *Слово на един баща съм неговия син* представлява оригинално старобългарско поучение на цар (Петър?) към неговия син и бъдещ наследник (Борис II?) [88], а не е просто превод на „неуточнена гръцка хомилия" [Thomson 1983, 71] или на някакъв хипотетичен „гръцки поучителен трактат" [Prose 1994, 5].

Трябва да отбележим, че в първоначалната редакция мотивът за почитта към свещениците на практика отсъства – акцентът там е поставен върху ревностната молитва и съвестното присъствие на църковните служби. Наред с това, съставителят на *Словото* изисква специални грижи за манастирите, както и следване примера на „боящите се от Бога" (вероятно се имат предвид монасите).

Едва ли е излишно да припомним, че през първата половина – средата на X в. монашеството е покровителствано и се радва на особена почит от страна на управниците на Византия и България. Тук можем да посочим примера на Роман Лакапин, който изпитвал безгранично доверие към монасите и изградил много църкви и манастири. Според уникалното сведение на Продължителя на Теофан, в построения от императора на азиатския бряг на Босфора манастир на св. Панталеймон били събрани и обезпечени с издръжка осемстотин монаси. За игумен на това манастирско братство бил определен духовният отец на императора – монахът Сергий (племенник на патриарх Фотий), когото самодържецът високо ценял и винаги държал край себе си като пример за подражание.[89] След като е детрониран и зато-

[88] Подобно предположение е развито за пръв път в един посмъртно публикуван текст на П. Димитров (Димитров 1995, 69–78).

[89] Theoph. Contin., 433. 12–434. 17.

чен от собствените си синове, престарелият Роман в присъствието на триста монаси, свикани „от всички манастири и лаври", от Йерусалим и от Рим, изповядал своите грехове и получил опрощение и причастие. Императорът-черноризец изпратил два кентинария злато на отшелниците в планината Олимп (във Витиния), за да се молят за спасението на неговата душа и те прекарали две седмици в пост и молитви за опрощение на неговите грехове.[90]

Дълбоко преклонение и страхопочитание към монашеството очевидно изпитва и цар Петър – той лично посещава планинските дебри, из които се подвизава свети Иван Рилски († 946) и често се обръща с „любезни и смирени писма" към известния малоазийски монах-отшелник св. Павел Нови Латърски († 955), в които „го призовава да се моли за неговото спасение."[91] По същото време преживяват своя разцвет многобройните скални манастирски обители на юг от Дръстър, разположени по протежението на пресъхналата река Канадол, отшелническите скални обители край с. Мурфатлар в близост до гр. Констанца и др. [Атанасов 1999]. Особен интересен пример за възхода на монашеството около средата на X в. в Източна България представлява разкопаният наскоро в околностите на с. Черноглавци (на 25 км северозападно от Плиска) манастир, сред чиито развалини са открити над 70 надписа, три от които са датирани и се отнасят към 954, 959 и 962 г.[92]

Изложените сведения добре се съгласуват с общия дух и с някои конкретни мисли в първоначалната редакция на *Словото*, което обаче не може автоматично да потвърди евентуалното „авторство" на цар Петър, нито пък разрешава въпроса за евентуалните източници (гръцки и старобългарски), използвани от съставителя на произведението. В тази насока заслужава внимание мнението на П. Димитров, че „един от образците на Петър" за изготвянето на *Словото* са *Поучителните глави* на император Василий I към сина му Лъв (произведение, съставено най-вероятно от патриарх Фотий), чийто славянски

[90] Theoph. Contin., 438. 20–440. 14.

[91] Златарски 1971, I/2, 540; Дуйчев 1947, 123–132.

[92] Балабанов 1993; Попконстантинов, Атанасов 1994; Балабанов, Тихова 2002.

превод може би е направен в България през X в. [Димитров 1995, 74].[93]

Тук следва да се отбележи, че идейната насоченост на редакторските намеси върху първоначалния текст на *Словото*, довели до появата на неговата разпространена редакция, до голяма степен съвпада с духа, в който е преработен първоначалният текст на *Поучение към богатите*: ако се съди по двата сръбски преписа от XIV в., целта на извършените намеси е била да се разшири адресатът на произведението. В случая със *Словото* става дума за анонимизиране и трансформация на едно поучение на цар към неговия син и бъдещ владетел в назидателно четиво, подходящо за наставление на представителите на практически всички обществени слоеве. За социалната принадлежност и личния мироглед на редактора, съставил разпространената редакция, като представител на църковната йерархия говори прокараната от него идея за свещениците като „ангели Божии", както и въведеното от него в текста изискване за стриктно изплащане на църковния десятък.

Подобни трансформации претърпява и първоизточникът на *Поучение към богатите*, за да бъде приведено идейното му съдържание в съответствие с адресата и целите на старобългарския Изборник. Анализът ни обаче следва да започне с метаморфозите в заглавието на пълния превод на *Изложението* на Агапит – основният източник на компилацията, трансформирана в познатото ни *Поучение* едва след нейната вторична преработка при включването ѝ в Изборника.

---

[93] По-подробно върху ръкописната традиция и ранните печатни издания на превода на *Поучителните глави*: Николов 1999, 80–82 сл.; Николов 2000, 77, 88–89, 92. Предположението на П. Димитров поставя въпроса за необходимостта от позадълбочени проучвания върху славянската ръкописна традиция на произведението. Моите предварителни проучвания показват, че още в най-ранния познат засега препис на превода (сръбски, от началото на XV в.) към основния текст са интерполирани две глави от *Изложението* на дякон Агапит – едно свидетелство за това, че тези две византийски „владетелски огледала" (а вероятно и преводът на посланието на патриарх Фотий до княз Борис I – Михаил) още към края на XIV – началото на XV в. вече са помествани заедно в един характерен тип сборници, познат засега единствено по руски преписи от XVI в. (Николов 1999, 82–83).

Обзорът на вариантите в заглавието на пълния превод показва забележително разнообразие, което следва да получи някакво логично обяснение. Ако изхождаме от сравнение със заглавията на текста в гръцката ръкописна традиция, веднага ще ни направи впечатление, че възпроизведеният в почти всички славянски преписи елемент „поучение благаго царства" намира съответствие в преписа, поместен в ръкопис Vindob. Iur. gr. 15, 192r – „ὑπόθεσις ἀγαθῆς βασιλείας". Именно този сегмент от заглавието със сигурност е фигурирал в превода още при неговото изготвяне. Впоследствие заглавието обраства с допълнения: „към царете и князете", „също и към боляри, към епископите и игумените", „добро е и за монасите", „към поповете".[94]

Тенденцията на преадресиране на *Изложението* към една по-широка група от върхушката на обществото навежда някои съвременни изследователи на мисълта, че произведението на Агапит не „е било необходимо на българските владетели, понеже поддържало техните политически претенции. По-скоро може да се мисли, че „огледалото" на константинополския дякон е привличало новопокръстените християни като сбирка от моралистични гноми с общочовешко значение" [Буланин 1990, 168].[95] Това наблюдение има своята стойност като обяснение за интереса към *Изложението* на Агапит и неговата рецепция в средновековна Русия. Не бива обаче да забравяме, че появата на подобен текст в репертоара на преславските преводачи от края на IX – началото на X в. би била трудно обяснима извън контекста на идеологическите търсения и политическите претенции на Симеон I.

И така, може да се допусне, че тенденцията към преадресиране (посредством промени в заглавието) на *Изложението* към светските и духовните господари (князе, боляри, епископи, игумени) води сво-

[94] Вальденберг 1923–1926, 28; Agapetos 1995. 24; Николов 1999, 77–78.

[95] Същата теза развива Фр. Томсън, който сочи различните варианти в заглавието на произведението като свидетелство, че в средновековна България този текст „е разглеждан като сбирка от моралистични гноми, адресирани не само към владетелите... Идеята, че той е бил преведен за българските царе Симеон (893–927) и Петър (927–969/970) като част от техния интерес към византийската политическа идеология... изглежда малко вероятна" (Thomson 1993, 351, n. 381)

ето начало още от епохата на *Златния век*, когато пълният текст на произведението е включен в състава на реконструирания от Д. Буланин *Минеен изборник*. Както е известно, Симеон I полага сериозни усилия за издигане на християнското съзнание и култура именно на своите приближени боляри. В този смисъл, *Минейния изборник* би следвало да бъде поставен редом с такива преводни текстове от X в. като *Симеоновия сборник* и *Златоструй*. Не е случайно, следователно, че в старобългарския Изборник, познат по руско копие от 1076 г., съставите на тези обемисти корпуси се преплитат.

Тук трябва да припомним хипотезата на У. Федер, че праобразът на *Изборника от 1076 г. – Изборника на грешния Йоан* – до голяма степен възпроизвежда съдържанието на един *Княжий изборник*, чийто състав може да се реконструира на базата отраженията му в по-късната южнославянска и руска ръкописна традиция [Veder 1994, XXXV – XXXVIII]. Именно към този *Княжий изборник* изглежда възхождат двата сръбски преписа от XIV в. на компилацията от фрагменти от *Изложението* на Агапит, *Енхейридиона* на Епиктет и *Глави за любовта* на Максим Изповедник. Както вече отбелязахме, тази версия на текста е по-пълна от поместената в *Изборника от 1076 г.* под заглавие *Поучение към богатите*.

Самото заглавие на компилацията в сръбските преписи – *Слово към властващите на земята* – свидетелства за активния стремеж на българския компилатор от X в. да трансформира насоченото към свещената личност на царя *Изложение* в нравствено поучение към земните властници. Употребата на израза „владоуцииı на ѕемли", както и цялостното съдържание на компилацията подсказват, че *Словото* е предназначено за светските властници, за разлика от произведението на Агапит, което се препоръчва като полезно за четене от страна на болярите, епископите, игумените и свещениците.

За адресата на *Слово към властващите на земята* свидетелства фактът, че в него е поместена почти цялата гл. 71 от *Изложението* на Агапит, насочена срещу гордостта на владетеля: „Гордият и надменен човек да не се перчи като високорог юнец, да помисли за своята плътска природа и да спре превъзнасянето на сърцето [си]. Дори и да е княз на земята, нека да разбере това, че като е [направен] от земя, от пръстта се е възкачил на престола." Съставителят на *Словото* тактич-

но е спестил на своите читатели заключителните думи на тази глава от *Изложението*: „...и след време ще слезе от него."

Обстоятелството, че този пасаж въобще не включен в *Поучение към богатите*, хармонира с изказаното вече от мен предположение относно общия характер на редакторските намеси върху текстовете, включени в *Изборника на грешния Йоан*, а именно – превръщането на редица съществуващи вече старобългарски преводни и оригинални произведения в широкодостъпно нравоучително четиво.

Направените дотук наблюдения свидетелстват, че относително укрепналото в християнската вяра българско общество навлиза през 30-те–60-те години на X в. в нов етап от своето духовно развитие, белязан с изостряне на необходимостта от масово разпространение на общодостъпни поучителни произведения (включително и жития). Предизвикателството на богомилската пропаганда несъмнено поставя пред висшите светски и духовни кръгове задачата да издигнат морално-етичните представи на обикновените вярващи, които по правило нямат пряк достъп до библейските книги, а още по-малко – до трудно разбираемите и твърде обемисти тълкувателни, догматични и поучителни произведения на църковните отци.[96]

Отговорността за организирането на дейността по изготвянето, копирането и разпространението на такива „душеспасителни" книги, предназначени за четене от духовници и миряни извън храмовете, до голяма степен пада върху владетеля – именно той, по стара традиция, определя основните тенденции в развитието на културния и духовния живот в страната; разполага с необходимите парични и материални средства; под негово пряко разпореждане се намира най-голямата в България и в целия славянски свят библиотека, която съхранява на практика всички съществуващи към този момент значими преводни и оригинални текстове на старобългарски език. По всичко личи, че цар Петър добре е съзнавал своите отговорности и е положил сери-

[96] Срв. Божилов, Гюзелев 1999, 280–281.

озни усилия да се въплъти в предписаната му от патриарх Теофилакт роля на „учител на православието". Не случайно този български владетел, доказал с цялостния си житейски пример своето благочестие и завършил своя земен път като черноризец, е причислен от Българската църква към лика на светиите.[97]

4. „Българският синдром" в трудовете на Константин VII Багренородни: зараждане и теоретична обосновка на византийската идея за унищожаването на Българското царство в средата на X в.

Атмосферата на едва прикривана взаимна враждебност напълно доминира в отношенията между Византийската империя и Българското царство през периода на самостоятелното управление на Константин VII (945–959). И ако в официалните византийски дипломатически формули от този период българите по традиция присъстват като „най-християнски народ"[98], за императора, прекарал своето детство и ранна младост в създадената от походите на Симеон I („най-безбожния българин")[99] обстановка на постоянен страх и несигурност, те си остават един „ненавистен на Бога народ".[100] Заслужава отбелязване също, че в своите трудове Константин VII нито веднъж не споменава добре познатото му и използвано в дипломатическия протокол достойнство „цар на България"[101], а назовава българския владетел просто „господин Петър Българина."[102]

---

[97] За канонизацията на цар Петър: Билярски 2001, 34–36; Чешмеджиев 2003.

[98] Const. Porph. De cer. II, 48, p. 690. 11–12 (ГИБИ V, 223).

[99] Const. Porh. De them., 75. 12–13: „πρὸς Συμεὼν τὸν ἀθεώτατον Βούλγαρον" (ГИБИ V, 192).

[100] Const. Porh. De them., 85. 25–26: „τὸ θεομίσητον τῶν Βουλγάρων ἔθνος" (ГИБИ V, 193).

[101] Const. Porph. De cer. II, 48, p. 690. 14–16: „πρὸς... τὸν κύριον ὁ δεῖνα βασιλέα Βουλγαρίας" (ГИБИ V, 223).

[102] Const. Porph. De adm. 13. 148–149, p. 72: „τῷ κυρῷ Πέτρῳ, τῷ Βουλγάρῳ" (ГИБИ V, 204).

В историографията е отбелязвано, че „приятелските отношения между България и Византия почнали да се охладняват след падането на Лакапиновци през самостойното управление на Константин Багренородни... и при неговия син Роман II (959–963).“[103] Както вече се постарахме да покажем, отношенията между двете страни между 927 и 944 г. само формално могат да бъдат характеризирани като „приятелски“. Ала В. Златарски вярно (макар и по-скоро интуитивно) е доловил значимото отражение на настъпилите в Константинопол промени върху характера на тези и без това твърде хладни отношения. Ходът на разиграната се политическа драма е добре известен: на 20. XII. 944 г. Стефан и Константин, двамата синове и съвладетели на Роман Лакапин, отстраняват (със съгласието на легитимния василевс Константин VII) своя престарял и болен баща от двореца, откарват го на един остров в Мраморно море и го замонашват. Скоро същата съдба спохожда и двамата заговорници – на 27. I. 945 г. те са арестувани, замонашени и заточени по волята на Константин VII – „порфирородния“ син и наследник на починалия преди 33 г. император Лъв VI Мъдри. С това родът на Лакапините изгубва своите ключови политически позиции, а новият автократор укрепва легитимните права на Македонската династия върху византийския престол, като коронясва за свой съвладетел на 6. IV. 945 г. сина си Роман.[104]

Чак до смъртта на Роман Лакапин на 15. VI. 948 г. обаче ситуацията във Византия остава твърде нестабилна. Един от най-опасните заговори срещу Константин VII, разкрити и осуетени през тези години, е организиран с личното участие на Романовия син – константинополския патриарх Теофилакт Лакапин.[105] В този контекст е уместно да обърнем внимание, че Теофилакт поддържа официална кореспонденция с цар Петър, която в периода след 944 г. е удобен претекст за установяване на определени политически контакти между недоволните от политиката на новия император Лакапини и техния

[103] Златарски 1984, 74. Срв. Златарски 1971, I/2, 544.

[104] Подробно за тези събития: Runciman 1929, 232–234; Ostrogorsky 1980, 278–279.

[105] Theoph. Cont., 440. 15–441. 2; Geor. Mon., 923. 3–12; Leo Gramm., 330. 6–16; Theod. Melit., 238. Вж. също сведенията на Яхъя Антиохийски у: Розен 1883, 86.

„родственик" – владетеля на България. За това свидетелства единственото оцеляло писмо от тази кореспонденция, в което Петър е назован „най-добър и най-прочут измежду (нашите) сродници".[106] Подобно обръщение Теофилакт би могъл да употреби спрямо съпруга на своята племенница, българския цар, единствено в годините след детронирането и смъртта на Роман Лакапин[107], когато патриархът изпада в тежка политическа изолация и е обвиняван не само в причастност към опит за преврат срещу царстващия император, но и в разпуснат живот и симония.[108]

Може да се допусне, че именно родствените връзки на цар Петър с Лакапините допринасят за относително мекото отношение на Константин VII към патриарх Теофилакт, както и спрямо някои други представители на тази фамилия. Такъв е случаят с Михаил, син на император Христофор и брат на българската царица Мария – Ирина, който е замонашен (с оглед предотвратяване на евентуални бъдещи претенции престола) и получава достойнствата на магистър и ректор.[109]

Съхраняването на мира с Българското царство в рамките на споразуменията от 927 г. е един от основните външнополитическите приоритети на Константин VII. Наистина, императорът избягва да коментира в своите трудове вероятността от избухване на военен конфликт между двете съседни християнски държави. Подобно на своя

[106] Петровский 1913, 362; Dujiev MBS I, 311. 4 (ГИБИ V, 185). Интересно, ала твърде хипотетично е предположението на Ю. Трифонов, че „Цар Петър е писал на Теофилакта не официално писмо като на цариградски патриарх, понеже въпросът за еретиците не би се разглеждал официално без участието на българския патриарх, а за последния няма и помен в писмото. Той му е писал като на свой шуря и като такъв е получил писмото му..." (Трифонов 1923, 57–58). Писмото е познато само хо един препис, поместен в сборник, който е бил изготвен най-вероятно в скрипториума на константинополския манастир Петра, а през XIV в се е съхранявал в Серес (Turco 2001, 327–342).

[107] Писмото не носи дата и неговото написване бива отнасяно от различни изследователи към *933–944 г.* (Dujčev MBS I, 310), *най-рано към 940–941 г.* (Трифонов 1923, 58), *около 950 г.* (Рънсиман 1993, 149), *между 940 и 950 г.* (Златарски 1971, I/2, 538, бел. 23; Оболенски 1998, 87; Ангелов 1993, 28, бел. 2), *преди 956 г.* (Божилов 1994, 109) и др.

[108] Theoph. Cont., 444. 14–19.

[109] Theoph. Cont., 438. 7–10. Срв. Geor. Mon., 923. 1–2; Leo Gramm., 330. 4–6; Sym. Mag., 754. 3–5; Theod. Melit., 238; Розен 1883, 85–86.

баща Лъв VI обаче, той споделя възгледа, че Византия следва да респектира българите, като привлече за свои съюзници съседните им варварски народи. Затова в своя трактат *За управлението на империята* (съставен около 948–952 г.) Константин VII отбелязва, че „ромейският император би се сторил по-опасен за българите и може да ги принуди да стоят мирни („ἀνάγκην ἡσυχίας ἐπιτιθέναι“), ако сключи мир с печенегите“, понеже печенегите са техни съседи и могат да нападнат България когато пожелаят – било за своя собствена полза, било в угода на василевса на ромеите.[110]

Направената по-нататък констатация, че българите постоянно се стремят към мир и съгласие с печенегите, защото често са били нападани и опустошавани от тях[111], напомня за организираното с участието на византийската дипломация печенежко нападение в Североизточна България през 943 г. По-важно е обаче да се отбележи, че императорът допуска възможността да се появи заплаха откъм България, свързана – както ще покажем – не само с претенциите на българите за върховенство над Сърбия, но и с евентуалния съюз между оцелелите във Византия родствени на Роман Лакапин, които все още се ползват с известна обществена подкрепа, и българското разклонение на Лакапините, към което могат да бъдат отнесени царица Мария – Ирина и нейните деца от брака с цар Петър [Литаврин 1994, 35–36].

Не случайно в *За управлението на империята* Константин VII се старае да внуши на своя наследник Роман, че бракът на византийската принцеса (макар и не „порфирородна“ и дъщеря на последния по ред и лишен от власт император) Мария – Ирина с владетеля на българите противоречи на канона, на църковната традиция и особено на „повелението и заповедта на великия и свят василевс Константин“, заради което „простият и неграмотен“ Роман Лакапин е бил обиждан, хулен и мразен от Сената, от целия народ и от самата църква.[112]

[110] Const. Porph. De adm. 5. 1–8, p. 52 (ГИБИ V, 198).

[111] Const. Porph. De adm. 5. 10–13, p. 52 (ГИБИ V, 198).

[112] Const. Porph. De adm. 13. 146–175, p. 72–74 (ГИБИ V, 204). По въпроса за отношението на Константин VII към брака на Мария – Ирина Лакапина с цар Петър вж. напоследък: Тодоров 2004.

Разбира се, тези твърдения не отговарят на историческата истина [Ljevienko 1992, 182], а произтичат от дълбоката лична омраза на царствения писател към укрепилите своите позиции в Константинопол чрез сродяването си с българския цар Лакапини. Ръководен от тази ненанист, Константин VII извежда негативното си отношение към династическите бракове като инструмент на византийската дипломация спрямо северните съседи на империята до един всеобхватен принцип, съгласно който бракове между представители на различни народи довеждат до смесване на различни обичаи и закони, а оттам – до вражди и раздори[113]

Осъдителното отношение на императора спрямо браковете между „ромеи" и „варвари" намира израз и в неговия труд *За темите*, където е поместена една твърде иронична забележка относно произхода на пелопонесеца Никита – дядо на царица Мария – Ирина по майчина линия. След като описва послявянчването и оварваряването на Пелопонес, императорът отбелязва: „прочутият писател Евтимий, написал всеизвестния ямб „Многолик послявянчен образ" („Γαρασδοειδὴς ὀψις ἐσθλαβωμένη") и с това осмял едного от Пелопонес, който много се гордеел със своя благороден, а аз бих казал по-скоро долен произход. А този човек бил Никита, който оженил дъщеря си София за Христофор, сина на прекрасния и добър император Роман."[114]

В случая за нас не е важно дали самият Никита наистина е бил славянин (както приемат някои автори[115]) или подигравката на Евтимий е визирала изобщо смесения гръцко-славянски произход на твър-

[113] Const. Porph. De adm. 13. 175–186, p. 74

[114] Const. Porh. De them., 91. 36–42 (ГИБИ V, 198). Г. Цанкова – Петкова дава поразличен превод: „Многолика послявянчена муцуна" (Цанкова – Петкова 1973, 41). Друго обяснение на стиха вж у: Bury 1891, 152 („The adjective is coined from the Slavonic proper name Gorazd... Thus Euphêmios meant that the vain Peloponnesian had the face of a Slavonic Gorazd (or Garázd), just as one might talk of 'the fiz of a high-Dutch Hans'."). Срв. също: Const. Porh. De them., 40, 173–174 (с по-старата литература); Malingoudis 1981, 135, 147; Свод 1991, 300; Koder 2003, 306.

[115] Runciman 1929, 64; Цанкова – Петкова 1973, 42.

де заможната и влиятелна през втората половина на IX – началото на X в. пелопонеска аристокрация.[116] Като подчертава съмнителното и „неблагородно" потекло на София (съпруга на император Христофор, коронясана за августа от Роман Лакапин наскоро след смъртта на жена му Теодора през 922 г.), Константин VII представя в неблагоприятна светлина Мария – Ирина и косвено принизява стойността на нейния брак с цар Петър.

Прави впечатление, че в *За управлението на империята* отсъства раздел, посветен специално на взаимоотношенията на Византия с България. Както основателно отбелязва Г. Литаврин обаче, „Константин в своите разпръснати сведения за българите, всъщност е успял да изкаже своята политическа програма по отношение на България за близкото бъдеще, но той се е предпазил да я формулира отчетливо и ясно" [Литаврин 1994, 35]. Към направените от руския изследовател интересни наблюдения обаче следва да бъдат добавени някои пренебрегвани досега аспекти на тази недоизказана „програма".

Нашите наблюдения ще започнат с констатацията, че около средата на X в. сръбският въпрос продължава да бъде източник на напрежение между Византия и България.[117] Представлява интерес изказаното напоследък предположение, че голямото благочестие на цар Петър и богатата християнска книжнина на старобългарски език вероятно са упражнили привлекателно въздействие върху сърбите, което изправя Византия пред опасността от възникването на една конкурентна православна общност [Shepard 1999, 580]. Не случайно в *За управлението на империята* Константин VII отделя доста страници на една тенденциозна полемика срещу българските претенции за върховенство

[116] В биографията на Василий I е поместено подробно описание на устроения с невиждана тържественост официален прием на пелопонеската благородница Данилида в Константинопол към 880 г. (Theoph. Cont., 317. 10–319. 9). За нейното богатство свидетелства обстоятелството, че тя направила на Василий I „щедри дарове, каквито никой от царете на народите не бил правил на ромейския василевс" (включително и владяната от нея „не малка част от Пелопонес"), след което се отправила обратно в своята земя „като царствена господарка на живеещите там" (ὥσπερ τις δέσποινα τῶν ἐκεῖθεν βασίλισσα).

[117] Заслужава внимание изразеното в предпазлива форма от Г. Литаврин предположение, че след 934 г. може би се е очертало известно сближение между княз Чеслав и цар Петър, продиктувано от необходимостта да бъде даден отпор на започналите по това време унгарски нападения в земите на Балканския полуостров (Константин 1989, 382).

над Сърбия.[118] За да представи подкрепеното от ромеите въстание на Чеслав като справедлив и законен акт, императорът развива спекулативната концепция за „изначалното" политическо върховенство на ромеите над тази страна, което води своето начало от мирното заселване на сърбите върху византийски земи и покръстването им от римски духовници, изпратени от император Ираклий (610–641).[119] Според този възглед, до управлението на хан Пресиан (836–852) и княз Властимир българи и сърби живеели в мир помежду си, и се намирали в „робство и подчинение" („ἔχοντες δὲ δούλωσιν καὶ ὑποταγὴν") спрямо василевсите на ромеите.[120] Що се отнася до събитията от периода между похода на хан Пресиан срещу Сърбия и въстанието на Чеслав срещу българите, Константин VII неизменно подчертава нежеланието на сръбските князе да се подчинят на българите и тяхната традиционна лоялност към Византия, характеризирана с термините „подчинение" („ὑποταγή") и „робство"/ „служба" („δουλεία, δούλωσις").[121] В заключение императорът отново отбелязва, че князът на Сърбия поначало, т. е. от царстването на император Ираклий, е подчинен робски (дпхлйк™т Туфйн %орпфефбгмЭнпт) на василевса на ромеите и никога не е бил подвластен на архонта на България.[122]

---

[118] Const. Porph. De adm. 32, p. 152–160 (ГИБИ V, 208–212). Основателна е забележката на Л. Максимович, че в тези страници добре личи един своеобразен „български синдром" (Максимовић 1982, 29). Срв. Shepard 1992, 67.

[119] Const. Porph. De adm. 32. 7–29, p. 152–154 (ГИБИ V, 208).

[120] Const. Porph. De adm. 32. 33–38, p. 154 (ГИБИ V, 209).

[121] Const. Porph. De adm. 32. 78–79, 109–111, 115–116, 133–135, 142–143, p. 156–160.

[122] Const. Porph. De adm. 32. 146–148, p. 160 (ГИБИ V, 212). По сходен начин Константин VII описва отношенията между хърватите и Византия: по волята на император Ираклий те прогонват аварите от територията на някогашна римска Далмация, заселват се там и са покръстени от римски духовници, изпратени от василевса. Нататък се подчертава, че князът на Хърватия изначално е подчинен робски на василевса на ромеите и никога не се е подчинявал на архонта на България, а хърватите никога не са плащали данък (πάκτον) на българите, но само са разменяли дарове с тях (Const. Porph. De adm. 31. 8–24, 58–67, p. 148–150; ГИБИ V, 207). На друго място в своя трактат обаче императорът приписва на своя дядо Василий I покръстването на сърбите, хърватите и някои други славянски племена, както и установяването на византийския политически сюзеренитет над тях (Const. Porph. De adm. 29. 54–79, p. 124–126).

Следва да се отбележи, че в *За темите* Константин VII доста подробно развива идеята за вселенската власт на старата Римска империя, обхващала – по собствените му думи – „всички области на света".[123] Що се отнася до неговото схващане за историческите права на Византия над някогашните римски владения на Балканския полуостров, върху които по-късно се установяват различни варварски племена и народи, тук е уместно да бъдат приведени съжденията на императора относно съдба на старата римска провинция (букв. ἐπαρχία) Тракия. „Провинция Тракия беше подчинена на хегемон и на тъй наречения консилиарий. Проконсул Тавър управлявал Тракия при Константин Велики, като имал под властта си 53 града, подчинени на хегемон и консилиарий." Впоследствие варварите разрушават градовете, а Тракия е разделена на малки части, „защото България и самият Истър и прочутата планина, наречена Хемус, която стига чак до Понт, са части от Тракия, но сега вече не се водят към нея."[124]

Възгледът за историческите права на византийците над бившите римски владения е прокаран имплицитно и в *За управлението на империята*, където се посочват редица древни постройки и съоръжения, които свидетелстват за някогашния териториален обхват на Римската империя. Така например, Константин VII отбелязва, че преди нашествието на аварите и последвалото заселване на хърватите и сърбите в западните предели на Балканите, тези области (τῆς νῦν καλουμένης Χρωβατίας καὶ Σερβλίας) били населявани от римляни и се намирали под властта на василевса на ромеите, за което свидетелстват дворците и хиподрумите на император Диоклециан, съхранили се в страната на хърватите „чак досега".[125] На друго място

[123] Const. Porph. De Them., 84. 11: „πάντα τοῦ κόσμου πληρώματα"; 84. 12–13: „πάντα τὰ τοῦ κόσμου τέρματα" (ГИБИ V, 193). Що се отнася до специфичните идеологически аспекти на отношенията между Византия и Запада около средата на X в., вж. Lounghis 1995.

[124] Const. Porph. De them., 84. 16–23 (ГИБИ V, 193). Върху този пасаж вж. Гагова 1995, 8–9.

[125] Const. Porph. De adm., 31. 10–17, 26–30, p. 148. Срв. Op. cit., 29. 3–53, 237–257; 30. 6 –17; 31. 10–17, 26–30; 33. 1–10; 35. 3–11; p. 122–124, 136, 138–140, 160–164. Общо по въпроса: Ферјанчић 1991.

императорът посочва някои древни постройки (παλαιά τινα... γνωρίσματα) в земите, завладени от унгарците след техния разгром от войските на Симеон I и печенегите в хода на войната от 894–896 г.: мостът на император Траян (край дн. гр. Турну – Северин) и кулата на „светия и велик император Константин" в Белград.[126]

Изведени до една своеобразна доктрина, стремежът на Константин VII да утвърди със силата на исторически аргументи политическата изключителност и всеобхватната власт на византийските императори предопределя и неговото отношение спрямо България като към варварска държава, изградена с насилие върху исконни земи на Ромейската (Римската) империя.[127] Когато описва граничните територии между печенегите и българите, императорът изброява шест запустели крепости, разположени „отсам р. Днестър, в областта, обърната към България, до бродовете на същата река", и многозначително допълва: „В самите основи на старите крепости се намират някои останки от църкви, също и кръстове, издялани от шупливи камъни. Поради това някои разказват, че някога там са живели ромеи."[128]

Едва ли имаме основание да разглеждаме това любопитно сведение единствено като израз на присъщия на императора интерес към древната история. Този пасаж е само поредният аргумент в подкрепа на синтезираната от царствения писател политическа доктрина, насочена към възкресяване на някогашното римско имперско могъщество. Не случайно в официалната византийска политическа пропаганда от средата на X в. се появява мотивът за родствената връзка между Константин Велики и дядото на Константин VII – основателя на Македонската династия Василий I.[129] По същото време се разпространява

[126] Const. Porph. De adm., 40. 27–31, p. 176 (ГИБИ V, 214).

[127] Const. Porph. De them., 84–85 (ГИБИ V, 192–193).

[128] Const. Porph. De adm., 37. 58–67, p. 168 (ГИБИ V, 213). Въз основа на това сведение И. Божилов приема, че границата между България и печенегите към средата на X в. е минавала по долното течение на р. Днестър (Божилов 1973, 56–59).

[129] За значимото място на този мотив във византийската политическа пропаганда около средата на X в. свидетелства Лиутпранд, който на два пъти подробно опровергава чутите от него при престоя му в имперската столица слухове, че Константин VII води произхода си от Константин I Велики (Liutpr. Antap. I. 7, III. 31, p. 8. 3–5, 88. 21–25). Общо по въпроса: Markopoulos 1994.

легендата как по време на своето пленничество при българите малолетният Василий получил от хан Омуртаг чудно голяма ябълка (символ на вселенската власт, а може би и залог за предстоящото смирение на българите пред бъдещия велик василевс) и по детски простодушно се облегнал на колене на българския владетел.[130] Според една още по-популярна легенда[131], младият Василий побеждава при двубой в Константинопол дошлия там заедно с някакво българско пратеничество борец-българин, „прочут с телесната си сила..., когото почти никой от дотогавашните борци не можал да пребори" – един символ на тържеството на бъдещия император над неговите някогашни господари, но и един метафоричен израз на споделяното от Константин VII гледище за неоспоримото превъзходство на основаната от неговия дядо династия над изпълнените с варварска гордост български владетели от династията на Крум и Омуртаг.

И така, без да изкаже директно своето отношение към Българското царство, Константин VII несъмнено се придържа към традиционния ромейски възглед, формулиран ясно от Роман Лакапин в едно от неговите послания до Симеон I: „...разсъждаваш в писмото си до нас, че Доростол и другите места, указани от тебе в писмото ти, са били под властта на предишните императори, а сега, когато ти ги владееш, не ни се струвало тежко, защото ние сме били свикнали с това... Но нека знае твое благоразумие, че неправилно си написал това. Понеже ромеите, ако и да са привикнали вие да владеете земята им, все пак не са я забравили..."[132]

Макар и да поддържат формално мирни и приятелски отношения с Българското царство, около средата на X в. управляващите кръгове на империята вече се вглеждат в перспективата за една бъдеща завоевателна война спрямо своите единоверци – българите и се подготвят да представят тяхното евентуално покоряване като акт по възстановяване на историческата справедливост. В този смисъл, външнополитическата доктрина на Константин VII по същество се превръща в идеологи-

[130] Theoph. Cont., 217. 9–20 (ГИБИ V, 119); Moravcsik 1961, 78–81.

[131] Theoph. Cont., 229. 1–230. 15 (ГИБИ V, 120–121); Moravcsik 1961, 97–99, 125–125; Dagron, Paramelle 1979, 499, 519–520 (l. 270–287).

[132] Théod. Daphnop. Corresp. № 5. 116–119, 121–123, p. 65 (ГИБИ IV, 303).

ческа основа за възприетата от Византия скоро след смъртта на този император настъпателна политика [Литаврин 1989, 78].[133]

5. Българското царство на ръба на гибелта: руското нашествие и завладяването на Източна България от император Йоан Цимисхий (968-971 г.)

Към средата на 60-те години на X в. България все още запазва в очите на страничните наблюдатели своя статус на могъща държава, чиято дума се чува не само в Константинопол, но и в разтърсена от унгарските нападения Западна Европа. През 965 г. арабският дипломат Ибрахим ибн Якуб видял пратеници на българския владетел в двора на император Отон I (936–973) в Магдебург и отбелязва: „Техният цар има висок сан: той слага на главата си корона, има секретари, управители и чиновници, разпорежда се и издава забрани съгласно ред и церемонии, както е обичайно за царете и велможите. Те разбират различни езици и превеждат евангелията на славянски език. Християни са“ [Куник, Розен 1878, 52. 10–15].[134]

По ирония на съдбата обаче, именно в този момент България се намира на исторически кръстопът и много скоро ще изгуби онова относително спокойствие и неоспорим международен авторитет, на които се радва през дългото управление на цар Петър. Наистина, след смъртта на царица Мария – Ирина и политическите сътресения, настъпили в Константинопол през месеците след смъртта на Роман II (959–963), номиналните императори Василий II и Константин VIII потвърждават съществуващите договори между Византия и Българското царство.[135] В началото на своето управление Никифор Фока (963–969) е

[133] Според Дж. Шепард, може да се говори за появата във Византия около средата на X в. на една нова „експанзионистично ориентирана политическа култура“ (Shepard 2002, 69).

[134] Срв. Златарски 1984, 71; Gjuzelev 2003, 4–5; Гюзелев 2004, 386–387.

[135] Според често дискутираното в историографията сведение на Скилица, „Петър, царят на българите, възобновил мира веднага след смъртта на жена си и сключил договор с императорите, като дал за заложници и собствените си синове Борис и Роман“ (Io. Scyl., 255. 73–75; ГИБИ VI, 257). По въпроса за хронологията на събитията от периода 963–971 г. съществуват доста противоречия, които не могат да бъдат разгледани тук. Вж. по въпроса: Петров 1959, 140–164; Пириватрић 1995, 51–62; Пириватрич 2000, 49–71, Божилов, Гюзелев 1999, 294–307.

погълнат от подготовката и провеждането на мащабен военен поход срещу арабите в Киликия, завършил с превземането на Тарс през август 965 г. Според Лъв Дякон, именно през зимата на 965/966, когато императорът организира поредица от празненства в чест на своята победа, при него се явяват пратеници на цар Петър и настояват да получат ежегодния данък, който империята изплаща на българите. В отговор Никифор Фока произнася гневна тирада, в която характеризира българите като „най-беден и презрян скитски народ“[136], нарежда пратениците да бъдат бити по лицата и ги отпраща, за да съобщят на своя владетел („облечен в кожи кожогризец“)[137], че императорът скоро сам ще дойде да му даде заслуженото: „така ще се научиш ти, трижди роб по прадеди, да признаваш за господари ромейските владетели, а не да искаш данък от тях като от роби.“[138]

Избликът на враждебност от страна на императора спрямо пратениците на Петър, както и последвалата през лятото на 967 г. демонстративна обиколка по границата с България в Тракия, в хода на която Никифор Фока изпраща остро писмо до владетеля на българите (Πέτρῳ τῷ Βουλγαρίας ἄρχοντι), са представени от официалната пропаганда на Константинопол като реакция срещу някакво българо-унгарско споразумение за безпрепятствен достъп на унгарските войски до балканските владения на Византия.[139] Като оставим настрана

[136] Leo Diac., 61. 19–20; 62. 2–3 (ГИБИ V, 246–247).

[137] Leo Diac., 62. 4–5 (ГИБИ V, 247). Срв. Ангелов 1999, 70.

[138] Leo Diac., 62. 7–9 (ГИБИ V, 247).

[139] Io. Scyl., 276. 23–277. 28 (ГИБИ VI, 259). Срв. Leo Diac., 62. 11–63. 7 (ГИБИ V, 247). Известни сведения за византийските обвинения спрямо българите (без упоменаване на унгарците като преки извършители на нападенията срещу империята), както и за „похода“ на Никифор Фока срещу тях, могат да бъдат почерпани от хрониката на Яхъя Антиохийски: „Българите се възползвали от случая, когато цар Никифор бил зает да воюва срещу мюсюлманските земи [към края на 966 г.], и опустошавали покрайнините на неговите владения и извършвали набези срещу съпределните им негови страни. И той тръгнал срещу тях, и ги поразил...“ (Розен 1883, 177). Едва ли В. Златарски е прав като твърди, че „тук Яхъя е объркал маджарите с българите и е счел нахлуванията на първите за български“ (Златарски 1971, I/2, 547, бел. 10) – в тази „грешка“ се оглежда стремежът на Никифор Фока и неговото правителство да стоварят отговорността за унгарските набези в Тракия върху цар Петър и така да подготвят византийското обществено мнение за една скорошна „справедлива“ война против България.

трудно разрешимия въпрос дали такова споразумение въобще е съществувало[140], трябва да признаем, че съществуващите към този момент взаимоотношения между империята и България вече не отговарят не само на личния вкус на императора, но и на обективните политически реалности.

И така, през юни 968 г. българско пратеничество получава в Константинопол традиционните почести, които произтичали от съществуващите договори и от родствените връзки между цар Петър и малолетните императори Василий II и Константин VIII.[141] Само след няколко седмици обаче, през август с. г., в изпълнение на тайно византийско-руско споразумение, уредено от патриций Калокир, войските на киевския княз Светослав извършват своето първо нахлуване в България.[142]

През следващите три години политическата картина на Балканите се променя коренно. От историческата сцена слиза цар Петър († 30. I. 969), наследен от неговия син Борис II (969–971). В тези напрегнати месеци, и особено след повторната поява на руските войски по Долни Дунав към август 969 г., Никифор II вече е склонен да преразгледа политиката си спрямо „своите единоверци" – българите, „които изповядват безпогрешно християнското учение". Загрижен от намерението на Калокир заеме византийския престол с помощта на княз Светослав, императорът решава да сключи съюз с Борис II, скрепен с женитба на номиналните императори Василий II и Константин VIII за български принцеси „от царски род".[143] Изпълнението на тези планове, чиято реализация би означавала възобновяване на установения през 927 г. модел на взаимоотношения между двете държа-

[140] Доводи за съществуването на траен българо-унгарски съюз през управлението на цар Петър са приведени у Димитров 1998, 71–79 (с обзор на историографията). Противна гледна точка се застъпва напоследък у Божилов, Гюзелев 1999, 290–291.

[141] Liutpr. Rel., 185. 16–186. 21 (ЛИБИ II, 326–327).

[142] Leo Diac., 77. 3–9 (ГИБИ V, 248); Ioan. Scyl., 277. 28–35 (ГИБИ VI, 259).

[143] Leo Diac., 79. 9–80. 9 (ГИБИ V, 249–250). Г. Литаврин основателно пише, че Никифор II не желаел да завладее България и я разглеждал като удобен буфер от север срещу унгарците и степния номадски свят като цяло (Литаврин 2002, 188).

ви, е осуетено от извършеното на 11. XII. 969 г. брутално убийство на Никифор II. По-нататъшната съдба на пристигналите в Константинопол малко преди това български принцеси е неизвестна.[144]

Политически дестабилизирана и омаломощена военно, България е неспособна да възпре повторното нашествие на русите и към началото на 970 г. източните предели на страната са окупирани от войските на княз Светослав. Хаосът и политическата дезинтеграция в българското общество се задълбочават от обстоятелството, че цар Борис II – държан като пленник в собствената си столица, макар и не детрониран[145] – е принуден да сключи съюз[146] против Византия с езичника Светослав и да му предостави български военни контингенти.[147]

За разлика от своя предшественик, новият император Йоан Цимисхий (969–976) не възнамерява да се счита със суверенитета и интересите на България. Според Лъв Дякон, той предлага на Светослав „да си отиде в своите земи в Кимерийския Босфор, след като получи възнаграждението, обещано му от император Никифор за похода против мизите, а да остави Мизия, която принадлежи на ромеите и от старо време съставя част от Македония."[148] Нататък византийският историк прави кратко отклонение, в което представя две легенди за създаването на Дунавска България в земите на империята. Според първата, „мизи-

[144] Leo Diac., 86. 13–14 (ГИБИ V, 251).

[145] За пленяването на Борис II и брат му Роман от русите: Ioan. Scyl., 287. 92–288. 93 (ГИБИ VI, 260); Розен 1883, 177–178. Някои автори преднамерено игнорират тези свидетелства и твърдят, че „Борис, като си оставал цар на България, съвсем не е бил пленник и не е бил държан под стража", за да подчертаят „лоялното отношение на русите към правителството на Борис" (Сахаров 1991, 166).

[146] Лъв Дякон нарича този съюз „ἑταιρεία" (Leo Diac., 139. 8; ГИБИ V, 265), а Скилица употребява красноречивия израз „κοινοπραγίσαντες δεδουλωμένοις ἤδη τοῖς Βουλγάροις" (Ioan. Scyl., 288. 16–17; ГИБИ VI, 260).

[147] За присъствието на български отряди във войските на Светослав: Ioan. Scyl., 289. 48–49 (ГИБИ VI, 261); Leo Diac., 108. 18–21 (ГИБИ V, 255).

[148] Leo Diac., 103. 12–18 (ГИБИ V, 251–252). Според по-бедното на подробности описание на Скилица, русите „започнали да се отнасят към България като към завоювана страна" и „не приели пратениците на императора, който се задължавал да им издължи всичко обещано от Никифор, и дали отговор, изпълнен с варварско самохвалство" (Ioan. Scyl., 288. 6–9; ГИБИ VI, 260).

те", след като се отделили от северните котраги, хазарите и хунавите и след като бродили из Европа, завладели през управлението на Константин IV Погонат своята нова земя, която по името на родоначалника си Булгар започнали да наричат България.[149] Втората легенда пък свързва идването на българите на Балканския полуостров с повторното възкачване на детронирания и заточен в Херсон Юстиниан II – той успял да избяга към Меотида, привлякъл мизите на своя страна с обещания за големи дарове, а когато отново заел престола им дал за награда „страната между Македония и Истър".[150]

Вмъкването на тези легенди – познати под една или друга форма и на други средновековни автори[151] – в контекста на описанието на опита на Йоан Цимисхий да уреди отношенията си със Светослав върху мирна основа в началото на 970 г., не е случайност: в хода на своето изложение Лъв Дякон често отразява официалната пропагандна интерпретация за същността на някои значими за империята събития. Възраждането на стария мотив за изконните права на Византия върху земите, завладени от българите, несъмнено е част от пропагандната подготовка на новия император за широкомащабна война против русите на територията на България. По-нататък в своя труд Лъв Дякон разкрива мимоходом още един от характерен детайл от пропагандния контекст на византийския поход в Североизточна България, като подчертава, че Доростол – крепостта, в която византийците държат повече от два месеца под обсада основните руски войски, е основан от самия император Константин Велики след неговия победоносен поход срещу скитите: „Славният между царете Константин издигнал този град от основи и го довел до тази красота и великолепие, в която днес го виждаме."[152] Историческите права на византийците върху териториите

[149] Leo Diac., 103. 18–23 (ГИБИ V, 252).

[150] Leo Diac., 104. 1- 9 (ГИБИ V, 252).

[151] Бешевлиев 1982, 41; Николов 2000 б. Вж. също Simeonova 2000, 95–100.

[152] Leo Diac., 138. 19–24 (ГИБИ V, 265). Лъв Дякон пише, че именно по време похода срещу скитите на Константин Велики се явило небесно видение на кръстния знак – сюжет, познат на редица по-ранни византийски автори. Версията на Лъв вероятно е почерпана от най-популярното анонимно житие на Константин, публикувано от М. Гуиди (т. нар. *Легенда на Гуиди*), където видението на кръста се свързва с покоряването на скитите отвъд Дунав (Kazhdan 1987, 223–224, 227–230).

между Стара планина и Дунав са защитени и в съставената към края на X в. на базата на по-стари текстове *Patria Constantinopolis*, където изграждането на най-големите градски центрове на Българското царство отново се свързва с името на първия християнски император: „Той бил на поход срещу скитите и като ги покорил, възстановил град Преслав, Дръстър, Плиска и Константция."[153]

Една своеобразна реплика и опит за противопоставяне на тези византийски легенди представлява поместеният в *Българския апокрифен летопис* разказ за българския цар Испор (т. е., за основателя на Дунавска България Аспарух), който „създаде големи градове: на Дунав град Дръстър; създаде и велик презид от Дунав до морето; той създаде и град Плиска."[154]

Що се отнася до Светослав, неговите политически възгледи и плановете му за военни действия срещу империята през 970 г. изглежда са повлияни от определени антивизантийски настроени среди от българското болярство. За това можем да съдим индиректно по обстоятелството, че киевският княз е склонен да прибягва в своите контакти с Византия до политически аргументи, които напомнят идеологическия арсенал на Симеон I. Според Лъв Дякон, Светослав предлага на Йоан Цимисхий да откупи попадналите в ръцете на русите градове и пленници, а „в случай, че ромеите не желаят да заплатят това, нека напуснат по-скоро Европа, която не им принадлежи, и да се преселят в Азия."[155] Подобно съждение би могло да има някакъв смисъл единствено като продължение на развития от Симеон I в негови писма до Николай Мистик и Роман Лакапин възглед (останал актуален цели 43 години след неговата смърт!)[156], че на българския владетел по правото на завоевателя се полага властта над „целия За-

[153] Preger 1907, 149 (ГИБИ IV, 323).

[154] Тъпкова-Заимова, В., А. Милтенова 1996, 196, 200. Срв. Дуйчев 1972, 129–130.

[155] Leo Diac., 105. 11–15 (ГИБИ V, 253). Скилица спестява тези подробности относно претенциите на русите: „Те не приели пратениците на императора, който се задължавал да им издължи всичко обещано от Никифор, и дали отговор, изпълнен с варварско самохвалство" (Ioan. Scyl., 297. 74–78 (ГИБИ VI, 260).

[156] Срв. подобна интерпретация върху този пасаж на Лъв Дякон напоследък у Петрухин 2000, 165–166 (с по-старата литература).

пад“[157], т. е. над владенията на империята на Балканите, често назовавани във византийските извори „Европа.“[158]

В началото на април 971 г. войските на Йоан Цимисхий изненадващо пресичат старопланинските проходи и бързо превземат Преслав. Борис II и неговото семейство, доскоро държани под стража от русите, стават „почетни“ пленници на императора, който се обръща към българския владетел с титлата „цар на българите“ и го уверява, „че не е дошъл, за да пороби българите, а, напротив, за да ги освободи.“[159] Разигралите се при византийския щурм на града събития обаче свидетелстват за дълбокото недоверие и ненавист на „мизите“ към техните „освободители“: на страната на руския гарнизон в отчаяната отбрана на добре укрепения Вътрешен град на Преслав и на разположените там царски дворци се сражават и загиват мнозина българи, които смятат ромеите отговорни за нашествието на русите в тяхната страна.[160]

Поведението на византийските войски в „освободените“ от руска окупация територии носи черти на ожесточеност и арогантност спрямо „единоверните“ българи. Особено тежка е съдбата на българската столица – при своето нахлуване в Преслав византийските войски извършват масови убийства и грабежи. Дори твърде лаконичният в описанието на разиграли се около превземането на Източна

---

[157] Nich. Patr. Lett. № 27. 72–74 (ГИБИ IV, 283); Théod. Daphnop. Corresp. № 5. 37–40, p. 59 (ГИБИ IV, 300). Претенциите на Симеон I са отразени и във византийското *Слово за мира с българите* от 927 г., чийто автор отбелязва доста енигматично: „Настана земетръс, който почувствуваха даже и онези, които обитават отвъд Херкулесовите стълбове. Веднага прочее бяха отвлечени венецът (τὸ στέφος) и престолът – венецът, който обезвенча Европа (στέφος ὃ τὴν Εὐρώπην ἀπεστεφάνωσε) и повали на земята главите на мнозина“ (Dujčev 1978, 274. 310–312; срв. ГИБИ V, 93–94).

[158] Сред многобройните примери бихме могли да посочим описанието на бедствията, сполетели азиатските и европейските части на Византия („τῶν δύο ἠπείρων, Ἀσίας φαμὲν καὶ Εὐρώπης“) след потушаването на бунта на Тома Славянина (Ioan. Scyl., 41. 2–3). Вж. също: Дуйчев 1972, 137.

[159] Ioan. Scyl., 297. 74–80 (ГИБИ VI, 265). Срв. Leo Diac., 136. 15–20.

[160] Leo Diac., 136. 10–11, 23–137. 13 (ГИБИ V, 263–264). Срв. Ioan. Scyl., 297. 85–298. 5 (ГИБИ VI, 265–266).

България събития Лъв Дякон – тласкан и от някои лични причини – не се въздържа да представи жестоката гибел на магистър Йоан Куркуас край стените на Дръстър като справедливо наказание свише заради неговите грабежи на църкви в България: „Така магистър Йоан, като станал жертва на варварската ярост, получил това възмездие за своите кощунства в Божиите храмове. Казват, че той разорил много храмове в Мизия и си присвоил техните одежди и утвари."[161]

Четиримесечната византийска кампания срещу русите в сърцето на Българското царство между Източна Стара планина и Дунав, съпроводена с разполагане на ромейски военни контингенти в столицата и най-големите градски центрове (Плиска, Дръстър, Константция и др.), поставя под въпрос не само способността, но дори и теоретичното право на страната да запази занапред своя суверенитет и независимост. Намерението на Йоан Цимисхий да ликвидира напълно държавата на българите намира официален израз при неговото триумфално завръщане в във византийската столица през ранната есен на 971 г. За да подчертае своето благочестиво смирение (а вероятно и с цел да смекчи евентуални упреци относно неморалното поведение на неговите войски в християнска България), императорът влиза на бял кон в Константинопол през Златните врати, предшестван от колесница, на която е поставена икона на Богородица с младенеца[162], както и най-скъпоценната византийска плячка – пурпурните одежди и коронните на българските царе.[163] На форума на Константин, (вероятно при пос-

[161] Leo Diac., 148. 18–22 (ГИБИ V, 268). У Йоан Скилица разказът за гибелта на Йоан Куркуас е предаден доста по-схематично: Ioan. Scyl., 304. 74–85 (ГИБИ VI, 269–270).

[162] Уместно е да се предположи, че тази икона на покровителката на Преслав – Богородица, е принадлежала на посветения й главен храм на българската столица, разкрит наскоро при археологически разкопки (Ваклинова, Щерева, Горянова, Манолова-Войнова, Димитров 2003, 37). Интересна е хипотезата на Т. Тотев, че керамичната икона на Богородица Одигитрия, открита сред развалините на Дворцовия манастир в Преслав, представлява копие на иконата, донесена в Константинопол през 971 г. (Тотев 2004, 363).

[163] Ioan. Scyl., 310. 54–62 (ГИБИ VI, 274 – говори само за „τὰς Βουλγαρικὰς... τῶν βασιλέων στολὰς"). Срв. Leo Diac., 158. 3–20 (описва поставените в колесницата регалии като „τὰς ἀλουργοὺς τῶν Μυσῶν στολὰς... καὶ στέμματα").

троената там от Василий I църква на Богородица) императорът „като отдал благодарности за победата на богомайката и на сина й, пред очите на гражданите свалил от Борис знаците на българската царска власт, именно: златна корона („στέφανος ἐκ χρυσοῦ"), тиара, изтъкана от висос (τιάρα νενησμένη ἐκ βύσσου), и червени обувки („πέδιλα ἐρυθρά").[164] От там той се отправил във Великата църква, където принесъл Богу в дар българската корона („τὸν Βουλγαρικὸν στέφανον")[165], а Борис възвел в сан магистър."[166]

Последвалата историческа драма на продължилата до 1018 г. упорита съпротива срещу византийското нашествие обаче свидетелства, че българската държавна идея, защитена, утвърдена и развита от княз Борис I – Михаил, цар Симеон Велики и цар Петър в рамките на християнството върху основата на стабилни институционални и културни начала, не подлежала на унищожение, доколкото вече била станала неразделна част от политическото мислене и народностното съзнание на българите.

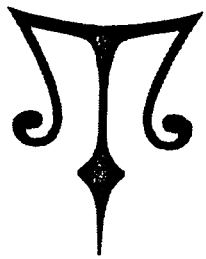
---

[164] Според Лъв Дякон, Борис II е бил лишен от своите регалии („τιάρα περιπόρφυρος, χρυσῷ καὶ μαργάροις κατάστικτος, ἐσθής τε ἁλουργὸς, καὶ πέδιλα ἐρυθρά") в императорския дворец (Leo Diac., 158. 23–159. 2). Тук приемам за поомередавно описанието на Скилица, който свързва това събитие с форума на Константин – възглед, защитен у McCormick 1986, 174, n. 172.

[165] Leo Diac., 158. 21–22: „τῶν Μυσῶν... στέφος".

[166] Ioan. Scyl., 310. 62–69 (ГИБИ VI, 274). Интерес представлява направената напоследък от Г. Принцинг хипотеза, че изобразеният върху известната *Бамбергска коприна* триумфиращ император на кон, комуто алегорични женски фигури поднасят две корони, вероятно символизира триумфа на Йоан Цимисхий при завръщането му от похода в България, заедно с неговата най-ценна плячка – двете корони на българския цар Борис II (Prinzing 1993, 218–231). Наред с това, Г. Принцинг допуска, че описанието на триумфа у Скилица следва източник, независим от сведението на Лъв Дякон (Prinzing 1993, 226, Anm. 33). Тези възгледи са възприети като убедителни у: Shepard 1995a, 139, n. 57 и Гюзелев 2004, 394, 396. Напоследък П. Стефенсон доразвива написаното от Г. Принцинг и допуска, че двете алегорични женски фигури върху коприната символизират двата най-значими градски центъра на Българското царство, завладени от Йоан Цимисхий – Преслав и Дръстър (Stephenson 2003, 64–65).

Summary



POLITICAL THOUGHT IN EARLY MEDIEVAL BULGARIA (the middle of 9th – the end of 10th century)

The aim of this book is to present the sources, content and evolution of Bulgarian political thought between the adoption of the Christian faith (864) and the conquest of Eastern Bulgaria by the Byzantine emperor John Tzimisces (971), when the Bulgarian Khanate is transformed into a Christian Tsardom with a church organization virtually independent of Constantinople and Rome and with liturgy and literature in the vernacular Slavic (Old-Bulgarian) language.

Around the middle of the 9th century joining the Christian world becomes for the Bulgarian pagan khanate a necessary condition for its survival and further development as a significant factor in the political life of Europe. Forced to adopt Christianity, King Boris I – Michael (852–889; + 907) has no intention of relinquishing his hereditary status of God-elected sovereign. Having secured for his country an autonomous ecclesiastical institution (870), built on the principle of subordination of the spiritual hierarchy to the lay authority, the king takes into his hands the direct responsibility for the religious well-being and cultural development of Bulgaria and embraces the idea that his exemplary piety and holiness elevate him to the position of a true intermediary between his people and the Christian God.

The intensive contacts of Boris I – Michael with the Papacy and the courts of Carolingian Europe (866–870) boost the king's self-confidence and allow him to assess critically the claims to universal dominance of the Byzantine emperors. In the Frankish empire, reduced in the second half the 9th century to a mosaic of belligerent kingdoms, the Bulgarian ruler perceives an antithesis of the concept, postulated by Constantinople's propaganda, about the imminent demise of all „people states" and their joining the God-founded Christian empire of the *basileis* of *Rhomaioi.*

After the arrival in the Bulgarian capital Pliska in 886 of the disciples of the Slavic Apostles St Constantine-Cyril the Philosopher and St Methodius, an extraordinary in its scope and intensity educational and literary activity is commenced and it creates conditions for the Slavonic (Old-Bulgarian) language to replace Greek in the liturgical practice of the Bulgarian Church. In the course of the profound religious and cultural reforms undertaken by Boris I – Michael and continued under the supervision and patronage of Simeon I (893–927), among the ruler's entourage, the ecclesiastical circles and the general public spreads the idea that by its becoming the principal centre of Slavic Christian enlightenment Bulgaria has gained spiritual leadership among the newly converted countries in South-Eastern Europe and the Bulgarians have become one of the 'great peoples which worship God in their own language'.

From the beginning of his rule Simeon I is guided by the conviction that the political rise and cultural revival of his country are testimony to the divine benevolence to the Bulgarian people and allow its ruler to compare himself with the Byzantine emperors. In the late summer of 913 the Bulgarian king compels the Patriarch of Constantinople Nicholas I Mysticos to acknowledge and crown him as *basileus / tsar* (of the Bulgarians) and after 917 he openly declares his intention to assume power over the Byzantines and even proclaims himself *basileus ton Rhomaion.*

The spirit of keen rivalry defining the relations between Bulgarians and Byzantines turns into a guiding motif in the work of writers close to the court in the new Simeon's capital Preslav, who depict their master and patron as a God-elected, Christ-loving and sagacious book-lover surpassing in his glory and might all previous Bulgarian rulers. The shaping of the idea of the imperial dignity of Simeon I and its establishment into the social consciousness through various propaganda means are inseparable from the full translations or compilations of excerpts from a number of Greek literary works prepared by Bulgarian men of letters.

The comprehensive analysis of the corpus of the Old-Bulgarian original, compilative and above all translated texts (1) reveals the lively interest of the scholars close to the court in such issues as the theory of power and rule, the image of the ideal ruler and it's biblical, Roman and Byzantine paradigms, the idea of the eschatological mission of the Roman Empire as an end link in the chain of successive world empires and (2)

allows us an insight into the true essence of the complex process of transformation of the original model of the pagan Bulgarian state following the Christianization which was characterized by the selective adoption, adaptation and rejection of certain political ideas and concepts mainly in the framework of the country's relations with Byzantium.

It should be emphasized that the Bulgarian political elite, involved in unrelenting confrontation and rivalry with the Empire, displays extraordinary sensitivity to any alteration in the tone of the diplomatic relations of Byzantium with the Bulgarians as well as to the subtle nuances of the ruling propaganda tendencies in Constantinople. Special significance for the development of the Bulgarian political thought has the 'dynastic ideology' promoted by Basil I (867–886), which becomes a pattern for Boris I – Michael and especially for his son Simeon who received excellent education in Constantinople exactly during the final years of the rule of this emperor. There are substantial grounds to claim that after his ascension to the throne Simeon I adapts his personal and political behavior to serve the same ideas which are to be found in the imperial propaganda during the reign of Leo VI the Wise (e. g. Arethas of Caesarea praises him as emanation of Plato's ideal of emperor-philosopher who excels all previous rulers of the Empire and gives to these under him more wisdom than a library of books).

It is in the context of the spirit of learned 'encyclopedic' (and in the same time strictly Orthodox) piety, permeating the court of Simeon I and embodied in the literary and translation work systematically patronized by the state, that the view of this ruler of himself, which took final shape c. 912–917, can be outlined, i.e. that he – as a ***new Adam*** (a notion implicitly contained in the *Hexameron* dedicated to him by John Exarch), a ***new Moses*** (as he openly calls himself in one of his letters to Patriarch Nicholas Mysticus), as a ***new Ptolemy*** (according to the *Eulogy* from the *Simeon's miscellany*), an ***emperor ('tsar') – philosopher*** (who rose to power from the monastery) and a ***new Justinian*** (the oldest translation of Deacon Agapetus' *Expositio capitum admonitorium* was designed to create a suitable image for the newly proclaimed Bulgarian *tsar*) – is elected by God to ascend the Byzantine throne in order to revive and renew the former magnificence and might of the Christian Roman Empire.

In the autumn of 927 the new Bulgarian tsar Peter (927–969) gets the official recognition of Byzantium for his imperial title and the head of the Bulgarian Church is given patriarchal dignity. The settlement of Bulgarian-Byzantine relations in the framework of this new model allows the two states to keep, formally, the peace for four whole decades.

At the basis of his ruler's propaganda tsar Peter places the idea of his perfect piety as a champion of the faith and supreme patron of the Bulgarian Church. The moral crisis which arises in the second quarter – the middle of 10th century and the spread of the Bogomil heresy face the secular and ecclesiastical authorities of the country with the task of strengthening the Orthodox faith of the ordinary laymen. The responsibility for organizing the work on the compilation and copying of the so much needed 'soul-saving' books for out-of-church individual reading consisting of accessible instructive texts, falls to a considerable degree on tsar Peter, summoned by the Patriarch of Constantinople Theopylact Lecapenos to become a 'teacher of Orthodoxy' to his subjects.

Notwithstanding all the difficulties tsar Peter manages to preserve, on the basis of the model of state, religious and cultural autonomy created by his predecessors, the authority and role of Bulgaria as a major political power with its own political line and a comparatively broad area of influence in the international relations. It is hardly a coincidence that about mid 10th century Byzantine ruling circles prepare the ideological basis for the renunciation of the treaty of 927 and for a future expansionist war against the Bulgarians. The course of events during the Russian invasion in Bulgaria, organized by the imperial diplomacy, is rather paradoxical evidence that the idea of the Bulgarian hegemony in the Balkans promoted by Simeon I was still alive in Preslav.

During the march of 971, organized by emperor John Tzimisces, the territory of Eastern Bulgaria comes under Byzantine control and the captive tsar Boris II is deprived of his dignity and regalia. The ensuing historical drama of the resistance against the Byzantine invasion, which continued until 1018, however, testifies that the Bulgarian state idea established and developed within a Christian framework on a firm institutional and cultural foundation between 864 and 971, is no longer threatened by destruction since it has become an inseparable part of the popular consciousness and political thinking of the newly emerged Slav-speaking Bulgarian people.

Извори

Андр. Кесар. 1881: Св. Андрѣя, архіепископа Кесаріа Каппадокійскія сказаніе Апокалипси святаго Апостола і Евангелиста Іоанна Богослова съкровеныхъ откровение. – Великия Минеи Четии, собранныя всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь. Дни 25–30. СПб, 1881, кол. 1696–1795.

Антоний 1885: Антоний, архимандрит. Из истории древне-болгарской церковной проповеди. Константин епископ Болгарский и его Учительное Евангелие. Казань, 1885.

Бегунов 1973: Бегунов, Ю. Козма Пресвитер в славянских литературах. С., 1973.

Бенешевич 1906: Бенешевич, В. Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. Т. 1. СПб, 1906.

Бешевлиев 1992: Бешевлиев, В. Първобългарски надписи. С., 1992.

Геор. Алекс. 1899: Георьгіа архіепископа Александрьскаго града Сказаніе о житіи святаго Іоанна Златаустаго, архіепископа Констянтина града. – Великия минеи-четии, собранныя всероссийским митрополитом Макарием. Ноябрь. Дни 13–15. СПб, 1899, 898–1131.

ВМЧ 13. XI.: Великия минеи-четии, собранныя всероссийским митрополитом Макарием. Ноябрь. Дни 13–15. СПб, 1899.

ГИБИ: Гръцки извори за българската история. Т. I – XI. С., 1954–1994.

Гошев 1954–1955: Гошев, И. Заветът на Св. Иван Рилски в светлината на старобългарското и на византийското литературно предание от IX – XIV век. – Годишник на Духовната академия, IV (1954–1955), № 10, 429–505.

Джамбелука-Коссова 1980: Черноризец Храбър. О писменехъ. Критическо издание, изготвила А. Джамбелука-Коссова. Словоуказател, изготвила Е. Дограмаджиева. С., 1980.

Изб. 1076: Изборник 1076 года. Издание подготовили В. Голышенко, В. Дубровина, В. Демьянова, Г. Нефедов. М., 1965.

Истрин 1898: Истрин, В. Откровение Мефодия Патарскаго и апокрифическия видения Даниила в византийской и в славяно-русской литературах. М., 1898.

Истрин 1910: Истрин, В. Пятая книга хроники Иоанна Малалы. – Летопись Историко-филологическаго общества при Императорском Новороссийском университете, 16. Византийско-славянский отдел, 9 (1910), 1–51.

Истрин 1912: Истрин, В. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. Книги восьмая и девятая. – СбОРЯС, 89 (1912), № 7, 1–50.

Истрин 1914: Истрин, В. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. Книги пятнадцатая-восемнадцатая и приложения. – СбОРЯС, 91 (1914), № 2, 1–52.

Истрин 1920–1930: Истрин, В. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Текст, исследование и словарь. Т. I. Текст. Петроград, 1920; Т. II. а) Греческий текст „Продолжения Амартола"; б) Исследование. Петроград, 1922; Т. III. Греческо-славянский и славянско-греческий словари. Л., 1930.

Истрин 1994: Истрин, В. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. Репринтное издание материалов В. М. Истрина. Подготовка издания, вступительная статья и приложения М. И. Чернышевой. М., 1994.

ЙЕС: Иванова-Мирчева, Д. Йоан Екзарх Български. Слова. Т. 1. С., 1971.

ЙЕШ: Йоан Екзарх. Шестоднев. Превод от старобългарски, послеслов и коментар Н. Кочев. С., 1981.

Йорданов 2001: Йорданов, И. Корпус на печатите на средновековна България. С., 2001.

Кекавмен 1972: Советы и рассказы Кекавмена. Сочинение византийского полководца XI века. Подготовка текста, введение, перевод и комментарий Г. Г. Литаврина. М., 1972.

Клим. Охр.: Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. I. Обработили Б. Ангелов, К. Куев, Хр. Кодов. С., 1970; Т. II. Обработили Б. Ангелов, К. Куев, Хр. Кодов, Кл. Иванова. С., 1977; Т. III. Пространни жития на Кирил и Методий. Подготвили за печат Б. Ангелов и Хр. Кодов. С., 1973.

Конст. Манасс.: Среднеболгарский перевод хроники Константина Манассии в славянских литературах. С., 1988.

Константин 1989: Константин Багрянородный. Об управлении империей. М., 1989.

Кристанов, Дуйчев 1954: Кристанов, Цв., И. Дуйчев. Естествознанието в средновековна България. Сборник от исторически извори. С., 1954.

Куев 1981: Куев, К. Иван Александровият сборник от 1348 г. С., 1981.

Летописец 1999–2001: Летописец Еллинский и Римский. Т. I. Текст. СПб, 1999; Т. II. Комментарий и исследование О. В. Творогова. СПб, 2001.

ЛИБИ: Латински извори за българската история. Т. I – IV. С., 1958–1981.

Леонид 1887: Леонид, архим. Житие преподобнаго Власия Мниха. Памятник словено-болгарской письменности IX века. Из рукописной четьи-минеи XV в. (бывшей Троицкой). М., 1887.

Лалева 1990: Лалева, Т. Така нареченото четвърто слово на Атанасий Александрийски срещу арианите в превод на Константин Преславски. – СтбЛ, 22 (1990), 108–162.

Лихачев 1996: Повесть временных лет. Подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д. С. Лихачева. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. СПб., 1996.

Лопарев 1894: Лопарев, Хр. Чудо Святаго Георгия о болгарине. Памятник византийской переводной литературы (=Памятники древней письменности, 100). СПб, 1894.

Матвеенко, Щеголева 2000: Матвеенко, В., Л. Щеголева. Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола). М., 2000.

Медынцева, Попконстантинов 1985: Медынцева, А., К. Попконстантинов. Надписи из Круглой церкви в Преславе. С., 1985.

Николов 2000: Николов, А. Старобългарският превод на „Изложение на поучителни глави към император Юстиниан" от дякон Агапит и развитието на идеята за достойнството на българския владетел в края на IX – началото на X в. – PBg, XXIV (2000), № 3, 76–105.

Павлова 1994: Павлова, Р. Петър Черноризец – старобългарски писател от X век. (= КМС, 10). С., 1994.

Палея 1892: Палея толковая. По списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г. Труд учеников Н. С. Тихонравова. М., 1892.

Петровский 1913: Петровский, Н. Письмо патриарха константинопольскаго Феофилакта царю Болгарии Петру. – ИОРЯС, XVIII (1913), № 3, 356–372.

ПЖК: Пространно житие на Константин-Кирил Философ. – Клим. Охр. III, 30–159.

ПЖМ: Пространно житие на Методий. – Клим. Охр. III, 160–212.

Платон 1981: Платон. Държавата. Превел от старогръцки Ал. Милев. С., 1981.

Попруженко 1936: Попруженко, М. Козма Пресвитер. Болгарский писатель X века (=Български старини, кн. XII). С., 1936.

Розен 1883: Розен, В. Василий Болгаробойца. Извлечения из летописи Яхъи Антиохийскаго. СПб, 1883 (repr. with an introduction by M. Canard. London, 1972).

Сим. сб. 1991–1993: Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.). Т. 1. Изследвания и текст. С., 1991; Т. 2. Речник-индекс. С., 1993.

Син. Патер.: Синайский Патерик. Издание подготовили В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина. М., 1967.

Срезневский 1905: Срезневский, В. Славянский перевод хроники Симеона Логофета с дополнениями. СПб, 1905.

Срезневский 1873: Срезневский, И. Сказания об Антихристе в славянских переводах. СПб, 1873.

Супр. сб.: Супрасълски или Ретков сборник. Увод и коментар на старобългарския текст Й. Заимов. Подбор и коментар на гръцкия текст М. Капалдо. Т. 1–2. С., 1982–1983.

Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: Тъпкова-Заимова, В., А. Милтенова. Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България. С., 1996.

Шестаков 1931: Шестаков, С. К истории греко-болгарских отношений в третьем десятилетии X-го века. – BSl, III (1931), 97–102.

Яцимирский 1906: Яцимирский, А. Из истории славянской письменности в Молдавии и Валахии XV – XVII вв. М., 1906.

AB: Annales Bertiniani. Ed. G. Pertz. – MGH. Scriptores, I. Hannoverae, 1826, 423–515.

AF: Annales Fuldenses. Ed. G. Pertz. – MGH. Scriptores, I. Hannoverae, 1826, 343–415.

AL: Annales Laureshamenses. Ed. G. Pertz. – MGH. Scriptores, I. Hannoverae, 1826, 22–39.

Agapetos 1995: Agapetos Diakonos. Der Fürstenspiegel für Kaiser Iustinianos. Erstmals kritisch herausgegeben von R. Riedinger. Athen. 1995.

Agath. Myr.: Agathiae Myrinaei Historiarum libri quinque, cum versione latina et annotationibus Bon. Vulcanii. Graeca recensuit G. B. Niebuhrius. Bonnae, 1828.

Alc. ep.: Alcuini sive Albini Epistolae. Rec. E. Dümmler. – MGH. Epistolae, IV (= Epistolae Karolini aevi, II). Berolini, 1895, 1–481.

Anast. Sin. Quaest.: Anastasii Sinaitae Questiones. – PG LXXXIX, 311–824.

Anasth. ep.: Anasthasii Bibliothecarii Epistolae sive praefationes. Ed. E. Perels et G. Laehr. – MGH. Epistolae, VII (= Epistolae Karolini Aevi, V). Berolini, 1928, 395–442.

Andr. Caes.: Schmid, J. Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes. 1. Teil. Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia (= Münchener Theologische Studien, 1. Ergänzungsband). München, 1955.

Areth. Caes. Comm. in Apoc.: Arethae Caesariensis Commentarius in Apocalypsin. – PG CVI, 485–786.

Aug. In Ioan.: Augustini In Joannis Evangelium. – PL XXXV, 1379–1976.

Beševliev 1963: Beševliev, V. Die protobulgarischen Inschriften. Berlin, 1963.

Cod. Carol.: Codex Carolinus. Ed. W. Gundlach. – MGH. Epistolae, III (= Epistolae Merowingici et Karolini aevi, I). Berolini, 1892, 469–657.

Const. Porph. De adm.: Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio. Greek text ed. by Gy. Moravcsik. English translation by R. J. H. Jenkins. Budapest, 1949.

Const. Porph. Treat.: Constantine Porphyrogenitus. Three Treatises on Imperial Military Expeditions. Introduction, edition, translation and commentary by J. H. Halandon (CFHB, Vol. 28). Wien, 1990.

Const. Porph. De cer.: Constantini Porphyrogeniti imperatoris De cerimoniis aulae Byzantinae. E recensione I. I. Reiskii. Vol. I. Bonnae, 1829.

Const. Porph. De them.: Costantino Porfirogenito. De thematibus. Introduzione, testo critico, commento a curá di A. Pertusi [= Studi e testi 160]. Cittá del Vaticano, 1952.

Cyr. Hieros. Catech.: Cyrilli Hierosolimitani Catecheses. – PG XXXIII, 332–1128.

Dagron, Paramelle 1979: Dagron, G., J. Paramelle. Un texte patriographique. Le „Récit merveilleux, très beau et profitable sur la colonne du Xèrolophos" (Vindob. Suppl. Gr. 172, fol. 43v–63 v). – Travaux et Mémoires, 7 (1979), 491–523.

Eckhardt 1967: Eckhardt, W. Das Protokoll von Ravenna 877 über die Kaiserkrönung Karls des Kahlen. – Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters, 23 (1967), 295–311.

Edict. Roth.: Edictus Rothari. – MGH. Leges, IV. Hannoverae, 1868, 1–90.

Emminger 1913: Emminger, K. Studien zu den griechischen Fürstenspiegeln. II. Die spätmittelalterliche Übersetzung der Demonicea. III. Βασιλείου κεφάλαια παραινετικά. Dissertation. München, 1913.

Epist. ad divort. Loth.: Epistolae ad divortium Lotharii II regis pertinentes. Ed. E. Dьmmler. – MGH. Epistolae, VI (= Epistolae Karolini Aevi, IV). Berolini, 1928, 207–240.

Gesta VIII Syn.: Gesta Sanctae et Universalis Octavae Synodi. – PL CXXIX, 27–196.

G. Mon.: Georgii Monachi Vitae imperatorum recentiorum. – Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus. Ex recognitione I. Bekkeri. Bonnae, 1838, 761–924.

Hippol. Komm. Dan.: Hippolyt. Kommentar zum Buche Daniel. Herausgegeben von G. N. Bonwetsch – Hippolytus Werke. Bd. I. Exegetische und homiletische Schriften. Herausgegeben von G. N. Bonwetsch und H. Achelis. Erste Hälfte. Die Komentare zu Daniel und zum Hohenliede. Leipzig, 1897, 1–340.

Hippol. De Antichr.: Hippolyt. De Antichristo. – Hippolytus Werke. Bd. I. Exegetische und homiletische Schriften. Herausgegeben von G. N. Bonwetsch und H. Achelis. Zweite Hälfte. Hippolyt's Kleinere exegetische und homiletische Schriften. Herausgegeben von H. Achelis. Leipzig, 1897, 1–47.

Hippol. Chron.: Hippolyt. Die Chronik. – Hippolytus Werke. Bd. IV. Die Chronik. Hergestellt von A. Bauer. Berlin, 1955.

Hist. Pont.: Historiae de vitis Romanorum pontificum. Vol. I – II. – PL CXXVII – CXXVIII.

Iadevaia 1995: Agapito Diacono. Scheda Regia. Introduzione, testo critico, versione italiana, note e indici a cura di F. Iadevaia. Messina, 1995.

Io. Diac.: Iohannis Diaconi Chronicon Venetum et Gradense. – MGH. Scriptores, VII. Hannoverae, 1846, 1–47.

Io. Malal.: Ioannis Malalae Chronographia ex recensione L. Dindorfii. Bonnae, 1831.

Io. Mosch.: Ioannis Moschi Pratum spirituale. – PG LXXXVII, 2851–3116.

Io. Scyl.: Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum. Recensuit I. Thurn (= CFHB, Vol. 5). Berolini et Novi Eboraci, 1973.

Ioh. VIII ep.: Iohannis VIII papae Epistolae. Ed. E. Caspar. – MGH. Epistolae, VII (= Epistolae Karolini Aevi, V). Berolini, 1928, 1–272.

Ios. Genes.: Genesius. Ex recognitione C. Lachmanni. Bonnae, 1834.

Isid. Etym.: Isidori Hispaliensis Etymologiarum libri XX. – PL LXXXII, 73–728.

Jo. Damasc. Dial.: Weiher, E. Die Dialektik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischer Übersetzung. Wiesbaden, 1969.

Jo. Damasc. Ekth.: Des Hl. Johannes von Damaskus Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes. Herausgegeben von L. Sadnik. Bd. I-IV. Wiesbaden – Freiburg i. Br., 1967–1983.

Joh. Exarch. Hexam.: Aitzetmüller, R. Das Hexameron des Exarchen Johannes. Bd. I – VII. Graz, 1958–1975.

Leo Diac.: Leonis Diaconi Caloënsis Historiarum libri decem. E recensione C. B. Hasii. Bonnae, 1828.

Leo Gramm.: Leonis Grammatici Chronographia. Ex recognitione I. Bekkeri. Bonnae, 1842.

Leon. Choer. ep.: Kolias, G. Léon Choerosphactès, magistre, proconsul et patrice. Biographie – Correspondance. Athènes, 1939.

Leon. imp. Tact.: Leonis imperatoris Tactica. – PG CVII, 672–1120.

Liutpr. Antap.: Liutprandi Antapodosis. – Die Werke Liutprands von Kremona. Herausgegeben von J. Becker. Hannover und Leipzig, 1915, 1–158.

Liutpr. Rel.: Liutprandi Relatio de legatione Constantinopolitana. – Die Werke Liutprands von Kremona. Herausgegeben von J. Becker. Hannover und Leipzig, 1915, 175–212.

Ludov. imp. ep.: Ludovici II. Imperatoris epistola ad Basilium I. Imperatorem Constantinopolitanum missa. Rec. W. Henze. – MGH. Epistolae, VII (= Epistolae Karolini Aevi, V). Berolini, 1928, 385–394.

Markopoulos 1992: Markopoulos, A. An Anonymous Laudatory Poem in Honor of Basil I. – DOP, 46 (1992), 225–232.

MGH: Monumenta Germaniae Historica.

Mošin 1950: Mošin, Vl. Ljetopis popa Dukljanina. Latinski tekst sa hrvatskim prijevodom i „Hrvatska Kronika". Zagreb, 1950.

Nicol. I ep.: Nicolai I papae epistolae. Ed. E. Perels. – MGH. Epistolae, VI (= Epistolae Karolini Aevi, IV). Berolini, 1925, 257–690.

Nich. Patr. Lett.: Nicholas I Patriarch of Constantinople. Letters. Greek text and English translation by R. J. H. Jenkins and L. G. Westerink (= CFHB, Vol. VI). Washington, 1973.

Oikonomidès 1972: Oikonomidès, N. Les listes de préséance byzantines de IXe et Xe siècles. Paris, 1972.

PG: Patrologiae cursus completus. Series graeca. Ed. J.-P. Migne.

PL: Patrologiae cursus completus. Series latina. Ed. J.-P. Migne.

Phot. ep.: Photii Epistulae et Amphilochia. Ediderunt B. Laourdas et G. Westerink. Vol. I – III. Lipsiae, 1983–1985.

Phot. Bibl.: Photii patriarchae Bibliotheca. – PG CIII – CIV.

Preger 1901–1907: Scriptores originum Constantinopolitanarum. Rec. Th. Preger. Vol. I. Lipsiae, 1901; Vol. II. Lipsiae, 1907.

Ps.-Caes.: Caesarii sapientissimi viri fratris Gregorii Theologi Dialogi quatuor. – PG XXXVIII, 851–1190.

Ps.-Method.: Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen. Herausgegeben von W. J. Aerts und G. A. A. Kortekaas. I. Einleitung, Texte, Indices Locorum et Nominum; II. Anmerkungen, Wörterverzeichnisse, Indices (= CSCO, vol. 569–570; Subsidia, t. 97–98). Lovanii, 1998.

Ps.-Syn. Phot.: Pseudo-Synodus Photiana. – Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Ed. J. D. Mansi. T. XVII. Venetiis, 1772, 350–523.

Reginon. Chron.: Reginonis abbatis Prumiensis Chronicon cum cotinuatione Treverensi. Recognovit Fr. Kurze. Hannoverae, 1890.

Sozom. Hist.: Sozomeni Historia ecclesiastica. – PG LXVII, 943–1630.

Sym. Mag.: Symeonis Magistri Annales a Leone Armenio ad Nicephorum Phocam. – Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus. Ex recognitione I. Bekkeri. Bonnae, 1838, 601–760.

Th. Cyr. Hist.: Theodoreti Cyrensis Historia ecclesiastica. – PG LXXXII, 879–1280.

Th. Daphnop. Corresp.: Théodore Daphnopatès. Correspondance. Éditée et traduite par J. Darrouzès et L. G. Westerink. Paris, 1978.

Th. Melit.: Theodosii Meliteni qui fertur Chronographia. E codice graeco Regiae Bibliothecae Monacensis edidit et reformavit Th. L. F. Tafel. Monachii, 1859.

Theoph. Contin.: Theophanes Continuatus. Chronographia. – Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus. Ex recognitione I. Bekkeri. Bonnae, 1838, 1–481.

VA: The The Life of St Andrew the Fool. Ed. by. L. Rydén. Vol. I. Introduction, Testimonies and Nachrichten. Indices; Vol. II. Text, Translation and Notes. Appendices. Uppsala, 1995.

VB: Vita Blasii Amoriensis. – Acta Sanctorum Novembris IV. Bruxelles, 1925, 657–669.

VC: Iliev, I. The Long Life of Saint Clement of Ohrid. A Critical Edition. – BBg, IX (1995), 62–120.

VJChr: Hansack, E. Die Vita des Johannes Chrysostomos des Georgios von Alexandrien in kirchenslavischer Übersetzung. Bd. 1–3. Würzburg – Freiburg i. Br., 1975–1984.

VW: Anskarii Vita Sancti Willehadi. Ed. G. Pertz. – MGH. Scriptores, II. Hannoverae, 1829, 379–390.

Vaillant 1932: Vaillant, A. La traduction viex-slave des Catéchèses de Cyrille de Jérusalem. La deuxième catéchèse. – BSl, IV (1932), 253–302.

Vaillant 1947: Vaillant, A. Une homélie de Méthode. – Revue des Études Slaves, 23 (1947), 34–47.

Vaillant 1954: Vaillant, A. Discours contre les ariens de saint Athanase. Sofia, 1954.

Vogt, Hausherr 1932: Oraison funèbre de Basile I par son fils Léon VI le Sage. Éd. avec introduction et traduction par A. Vogt, I. Hausherr (= Orientalia Christiana, XXVI–1). Roma, 1932.

Литєратүра

Абрамович 1928: Абрамович, Д. Отрывок из хроники Иоанна Малалы в Златоструе XII века. – СбОРЯС, 101 (1928), № 3, 19–24.

Аладжов 1983: Аладжов, Ж. За култа към Тангра в средновековна България. – Археология, 1983, № 1–2, 76–85.

Аладжов 1999: Аладжов, Ж. Паметници на прабългарското езичество. С., 1999.

Александров 1991: Александров, Е. Интронизирането на княз Симеон–893 г. – PBg, XV (1991), № 3, 10–17.

Алексеев 1985: Алексеев, А. Цитаты из Песни песней в славянской письменности (Цитаты и текстология). – СтбЛ, 18 (1985), 74–92.

Алексеев, Лихачева 1987: Алексеев, А., О. Лихачева. К текстологической истории древнеславянского Апокалипсиса. – Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги. 1985. Л., 1987, 8–22.

Алексеев 1996: Алексеев, А. Кое-что о переводах в Древней Руси (по поводу статьи Фр. Дж. Томсона „Made in Russia"). – ТОДРЛ, 49 (1996), 278–296.

Алексеев 1999: Алексеев, А. Текстология славянской библии (= Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Neue Folge. Reihe A: Slavistische Forschungen, Band 24). СПб, 1999.

Алексеев 1999а: Алексеев, А. По поводу статьи Гораса Ланта „Еще раз о мнимых переводах в Древней Руси". – ТОДРЛ, 51 (1999), 442–445.

Ангелов 1979: Ангелов, Б. За три съчинения в Симеоновите сборници. – СтбЛ, 5 (1979), 10–37.

Ангелов 1959–1978: Ангелов, Б. Из старата българска, руска и сръбска литература. Т. I. С., 1959; Т. II. С., 1967; Т. III. С., 1978.

Ангелов 1979а: Ангелов, Д. Общество и обществена мисъл в средновековна България (IX – XIV в.). С., 1979.

Ангелов 1981: Ангелов, Д. Образуване на българската народност. С., 1981.

Ангелов 1982: Ангелов, Д. Българско средновековие – идеологична мисъл и просвета. С., 1982.

Ангелов 1985: Ангелов, Д. Българинът в средновековието (Светоглед, идеология, душевност). Варна, 1985.

Ангелов 1993: Ангелов, Д. Богомилството. С., 1993.

Ангелов 1988: Ангелов, П. Българската средновековна дипломация. С., 1988.

Ангелов 1999: Ангелов, П. България и българите в представите на византийците (VII – XIV век). С., 1999.

Андреев 1971: Андреев, Й. Народните събори в политическия живот на Първата българска държава. – ИПр, 1971, № 4, 96–105.

Андреев 1980: Андреев, Й. Кем был Черноризец Петр? – BBg, VI (1980), 51–56.

Андреев 1995: Андреев, Й. Йоан Екзарх и някои въпроси във връзка с наследяването на царската власт в средновековна България. – ПКШ, Т. 1. С., 1995, 308–316.

Артамонов 1962: Артамонов, М. История хазар. Л., 1962.

Арутюнова-Фиданян 1994: Арутюнова-Фиданян, В. Армяно-византийская контактная зона (X – XI вв.). Результаты заимодействия культур. М., 1994.

Атанасов 1999: Атанасов, Г. За хронологията и монашеската организация в скалните обители през Първото българско царство. – Светогорска обител Зограф. Т. III. С., 1999, 281–299.

Бакалов 1980: Бакалов, Г. Ролята на византийската ойкуменическа доктрина в политическия живот на Московска Русия (втората половина на XV – края на XVI в.). – ИПр, 1980, № 5, 82–94.

Бакалов 1983: Бакалов, Г. Царската промулгация на Петър и неговите приемници в светлината на българо-византийските дипломатически отношения след договора от 927 г. – ИПр, 1983, № 6, 35–44.

Бакалов 1992: Бакалов, Г. Универсалистки аспекти в идеята за „Третия Рим". – Духовна култура, LXXII (1992), № 4, 22–31.

Бакалов 1992а: Бакалов, Г. Цар Петър (927–970) и неговото време. – История, 1992, № 2, 11–15.

Бакалов 1993: Бакалов, Г. Византия. Културно-политически очерци. С., 1993.

Бакалов 1994: Бакалов, Г. Византийският културен модел в идейно-политическата структура на Първата българска държава. – История, 1994, № 4–5, 13–27.

Бакалов 1995: Бакалов, Г. Средновековният български владетел (Титулатура и инсигнии). С., 1995.

Бакалов 1999: Бакалов, Г. Религиозни аспекти на държавната идеология в средновековна България. – Религия и църква в България. Социални и културни измерения в православието и неговата специфика в българските земи. С., 1999, 5–17.

Балабанов 1993: Балабанов, Т. Старобългарският манастир при с. Черноглавци (Предварително съобщение). – Известия на Историческия музей – Шумен, Кн. VIII (1993), 263–272.

Балабанов, Тихова 2002: Балабанов, Т., М. Тихова. Надписът от 18 септември 6463 г. (954 г./955 г.) – от с. Черноглавци, Шуменско, България. – ПКШ, Т. 6. С., 2002, 58–66.

Бешевлиев 1981: Бешевлиев, В. Първобългарите. Бит и култура. С., 1981.

Бешевлиев 1981а: Бешевлиев, В. За разнородната същност на първобългарите. – Плиска-Преслав. Т. 2. С., 1981, 20–25.

Бешевлиев 1982: Бешевлиев, В. Началото на българската държава според апокрифен летопис от XI в. – Средновековна България и Черноморието. Варна, 1982, 39–45.

Бешевлиев 1984: Бешевлиев, В. Първобългари. История. С., 1984.

Бибиков 1996: Бибиков, М. Византийский прототип древнейшей славянской книги (Изборник Святослава 1073 г.). М., 1996.

Билярски 1999: Билярски, И. Време и вечност в Именника на българските ханове. – Средновековните Балкани. Политика, религия, култура. С., 1999, 19–27.

Билярски 2001: Билярски, И. Небесните покровители: св. Цар Петър. – Историческо бъдеще, 2001, № 2, 32–44.

Билярски 2002: Билярски, И. Средновековна България: царството и народа. – Сборник в чест на проф. И. Божилов. С., 2002, 25–40.

Богдановић 1964: Богдановић, Д. Из политичке филозофије византијских светих отаца (Прилог познавању византијске политичке мисли). – Православна мисао, VII (1964), № 1, 10–19.

Богдановић 1978: Богдановић, Д. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1978.

Божилов 1973: Божилов, И. България и печенегите (896–1018 г.). – ИПр, 1973, № 2, 37–62.

Божилов 1983: Божилов, И., Цар Симеон Велики (893–927): Златният век на средновековна България. С., 1983.

Божилов 1985: Божилов, И. Владимир (Расате). – КМЕ, Т. I. С., 1985, 449–450.

Божилов 1993: Божилов, И. Преславската цивилизация. – Преслав, Т. 4. С., 1993, 33–47.

Божилов 1994: Божилов, И. Antieretica. – Сборник в чест на акад. Димитър Ангелов. С., 1994, 105–112.

Божилов 1995: Божилов, И. Седем етюда по Средновековна история. С., 1995.

Божилов 1995а: Божилов, И. Българите във Византийската империя. С., 1995.

Божилов, Димитров 1995: Божилов, И. Хр. Димитров. Protobulgarica (Заметки по истории протоболгар до середины IX в.). – BBg, IX (1995), 7–61.

Божилов 1996: Божилов, И. Културата на средновековна България. С., 1996.

Божилов, Гюзелев 1999: Божилов, И., В. Гюзелев. История на средновековна България VII – XIV век. С., 1999.

Бондарь 1990: Бондарь, С. Философско-мировоззренческое содержание „Изборников" 1073–1076 годов. Киев, 1990.

Бояджиев 1995: Бояджиев, А. Житието на св. Кодрат – първоначалната история на неговия славянски текст и развитието на старобългарската правописна система с голям ер. – КМС, 10 (1995), 46–81.

Бояджиев 1982: Бояджиев, Н. Архитектурата на кръглата църква в Преслав. – Бояджиев, Н. Чанева-Дечевска, Л. Захариева. Изследвания върху архитектурата на българското средновековие. С., 1982, 5–131.

Буланин 1987: Буланин, Д. Житие Иоанна Златоуста. – СККДР. Вып. I (XI – первая половина XIV в.). Л., 1987, 151–153.

Буланин 1989: Буланин, Д. „Поучение" Агапита. – СККДР. Вып. 2 (вторая половина XIV – XVI в.). Л., 1989, 300–303.

Буланин 1990: Буланин, Д. Неизвестный источник Изборника 1076 г. – ТОДРЛ, 44 (1990), 161–178.

Буланин 1991: Буланин, Д. Античные традиции в древнерусской литературе XI – XVI вв. [=Slavistische Beiträge, Bd. 278]. München, 1991.

Буланин 1995: Буланин, Д. Житие Павла Фивейского – болгарский перевод X века. – КМС, 10 (1995), 5–21.

Бърлиева,, Баталова 2002: Бърлиева, С., С. Баталова. Покръстването на българите в хронографията на западното средновековие. – Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. Ценности, традиции, общуване. С., 2002, 418–432.

Ваклинов 1977: Ваклинов, Формиране на старобългарската култура. VI – XI век. С., 1977.

Ваклинова, Щерева, Горянова, Манолова-Войнова, Димитров 2003: Ваклинова, М., И. Щерева, С. Горянова, М. Манолова-Войнова, П. Димитров. Владетелската църква на Велики Преслав. – Археология, 2003, № 4, 30–40.

Вальденберг 1923–1926: Вальденберг, В. Наставление писателя VI в. Агапита в русской письменности. – ВВр, 24 (1923–1926), 27–34.

Василев 1996: Василев, Р. Нов тип печат на цар Петър – Бог и цар в българската история. Пловдив, 1996, 105–108.

Василевски 1997: Василевски, Т. България и Византия IX – XV век. Изследвания. Съст. и ред. И. Божилов. С., 1997.

Вернадский 1926: Вернадский, Г. Византийские учения о власти царя и патриарха. – Recueil d'études dédiées à la mémoire de N. P. Kondakov. Prague, 1926, 143–154.

Верещагин 2003: Верещагин, Е. Наблюдения над языком и текстом архаичного источника – Ильиной книги: анализ тропарей IX-й песни канона Димитрию Солунскому. – Вопросы языкознания, 2003, № 1, 119–147.

Водолазкин 2000: Водолазкин, Е. Всемирная история в литературе Древней Руси (на материале хронографического и палейного повествования XI – XVI веков) [= Sagner slavistische Sammlung, Bd. 26]. München, 2000.

Войнов 1967: Войнов, М. Промяната на българо-византийските отношения при цар Симеон. – Известия на Института за история, 18 (1967), 147–202.

Гагова 1995: Гагова, К. Тракия през българското средновековие (историческа география). С., 1995.

Георгиев 1962: Георгиев, Е. Разцветът на българската литература в IX – X в. С., 1962.

Георгиев 1987: Георгиев, П. За началото на славянската просветна и книжовна дейност в България (886–893 г.). – КМС, 4 (1987), 291–303.

Георгиев 1992: Георгиев, П. Титлата и функциите на българския престолонаследник и въпросът за престолонаследието при цар Симеон (893–927). – ИПр, 1992, № 8–9, 3–12.

Георгиев 1993: Георгиев, П. Златната църква в Преслав. – Преслав, Т. 5. С., 7–25.

Георгиев 2001: Георгиев, П. Коронацията на Симеон през 913 г. – ИПр, 2001, № 1–2, 3–20.

Георгиев, Витлянов 2001: Георгиев, П., С. Витлянов. Архиепископията-манастир в Плиска. С., 2001.

Георгиева 1998: Георгиева, Т. За протографа на Златоструй от XII в. – ПКШ, Т. 3. Шумен, 1998, 74–84.

Георгиева 2003: Георгиева, Т. Царската институция според словата на Йоан Златоуст в Златоструй. – Християнската традиция и царската институция в българската култура. Шумен, 2003, 16–22.

Горина 1991: Горина, Л. Византийская и славянская хронография (существовал ли болгарский хронограф?). – Византия. Средиземноморье. Славянский мир. М. 1991, 121–129.

Горина 1995: Горина, Л. Проблемы „Именника болгарских ханов" как части Еллинского летописца. – Bulgarian Historical Review, 1995, № 1, 10–29.

Горина 2002: Горина, Л. Българският хронограф. – Историческо бъдеще, 2002, № 1–2, 148–177

Горский, Невоструев 1859, 1917: Горский, А., К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отдел II. Писания святых отцев. Часть 2. Писания догматическия и духовно-нравственныя. М., 1859; Отдел III. Часть 2 [=Чтения в Обществе истории и древностей Российских, 1917, № 4]. М., 1917.

Грашева 1985: Грашева, Л. Брегалнишка мисия. – КМЕ, Т. I. С., 1985, 237–243.

Гумилев 1993: Гумилев, Л. Древние тюрки. М., 1993.

Гюзелев 1968: Гюзелев В. Добруджанският надпис и събитията в България през 943 г. – ИПр, 1968, № 6, 40–48.

Гюзелев 1969: Гюзелев, В. Княз Борис Първи. България през втората половина на IX век. С., 1969.

Гюзелев 1981: Гюзелев, В. Средновековна България в светлината на нови извори. С., 1981.

Гюзелев 1985: Гюзелев, В. Цариградският Фотиев модел на християнизиран владетел – бивш езичник. – Die Slawischen Sprachen, 9 (1985), 19–31.

Гюзелев 1994: Гюзелев, В. Столици, резиденции и дворцова култура в средновековна България (От номадския стан към царския двор). – Известия на Националния исторически музей, X (1994), 39–66.

Гюзелев 1995: Гюзелев, В. Византийската империя и Българското царство в бран и мир. – Архив за средновековна философия и култура. II. С., 1995, 60–88.

Гюзелев 1998: Гюзелев, В. Цариград и българите през средновековието (VII – XV век). – Историческо бъдеще, 1998, № 1, 3–11.

Гюзелев 1999: Гюзелев, В. Бележки върху йерархическия статус на Българската църква и нейния върховен престоятел през първия век от покръстването 865–971. – Религия и църква в България. Социални и културни измерения в православието и неговата специфика в българските земи. С., 1999, 98–107.

Гюзелев 1999а: Гюзелев, В. „Велико светило за целия свят" (Св. Иван Рилски в измеренията на своето време). – Светогорска обител Зограф. Т. III. С., 1999, 13–24.

Гюзелев 2004: Гюзелев, В. Българските пратеничества при германския император Отон I в Магдебург (965 г.) и в Кведлинбург (973 г.). – Civitas divino-humana. In honorem annorum LX Georgii Bakalov. София, 2004, 385–396.

Данчев 1998: Данчев, Г. Близост и различия в епизода за неосъществената среща между св. Иван Рилски и цар Петър в житията на Рилския светец. – Известия на Историческия музей – Кюстендил. Т. V (1993). С., 1998, 71–76.

Джираудо 2000: Джираудо, Дж. Заметки о политической лексике Московской Руси. – Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae, 45 (2000), № 1–4, 9–28.

Димитров 1995: Димитров, П. Петър Черноризец. Очерци по старобългарска литература през следсимеоновата епоха. Шумен, 1995.

Димитров 1995а: Димитров, П. Изборниците на цар Симеон. – ПКШ, Т. 1. С., 1995, 115–130.

Димитров 1995б: Димитров, Хр. Именник на българските ханове. – КМЕ. Т. II. С., 1995, 110–114.

Димитров 1998: Димитров, Хр. Българо-унгарски отношения през средновековието. С, 1998.

Добрев 1985: Добрев, И. Кирило-Методиевите ученици през първите години след пристигането им в България (886–893). – Изследвания по кирилометодиевистика. С., 1985, 129–160.

Добрев 1995: Добрев, И. Номоканон. – КМЕ. Т. II. С., 1995, 825–833.

Добрев 1996: Добрев, И. Цар и вяра в средновековна България. – Бог и цар в българската история. Пловдив, 1996, 3–13.

Дринов 1905: Дринов, М. Видение пророка Исайи о последнем времени. – Труды XIII Археологическаго съезда в Харькове. Т. III. М., 1905, 342.

Дринов 1971: Дринов, М. Избрани съчинения. Т. I. С., 1971.

Дуйчев 1940–1943: Дуйчев, И. Из старата българска книжнина. Т. I – II. С., 1940–1943.

Дуйчев 1947: Дуйчев, И. Рилският светец и неговата обител. С., 1947.

Дуйчев 1949: Дуйчев, И. Проучвания върху българското средновековие. – СбБАН, XLI, Клон историко-филологичен 21 (1949), 1–176.

Дуйчев 1950: Дуйчев, И. Славяно-болгарские древности IX-го века. – BSl, XI (1950), 6–31.

Дуйчев 1951: Дуйчев, И. Еще о славяно-болгарских древностях IX-го века. – BSl, XII (1951), 75–93.

Дуйчев 1951а: Дуйчев, И. Славяни и първобългари. – Известия на Института за българска история, 1–2 (1951), 190–216.

Дуйчев 1957: Дуйчев, И. Въпросът за византийско-славянските отношения и византийските опити за създаване на славянска азбука през първата половина на IX век. – Известия на Института за българска история, 7 (1957), 241–267.

Дуйчев 1958: Дуйчев, И. Византия и византийская литература в посланиях Ивана Грозного. – ТОДРЛ, 15 (1958), 159–176.

Дуйчев 1959: Дуйчев, И. Одна из особенностей ранневизантийских мирных договоров. – ВВр, 15 (1959), 64–70.

Дуйчев 1972: Дуйчев, И. Българско средновековие. Проучвания върху политическата и културната история на средновековна България. С., 1972.

Дуйчев 1981: Дуйчев, И. Проучвания върху средновековната българска история и култура. С., 1981.

Дуйчев 1998: Дуйчев, И. Избрани произведения. Т. I. С., 1998.

Дунков 1991: Дунков, Д. Среднобългарският препис на книгите *Царства* от XIV век. – Die Slawischen Sprachen, 28 (1991), 27–41.

Дьолгер 1943: Дьолгер, Ф. Средновековното „семейство на владетелите и народите" и българският владетел. – СпБАНИ, Кн. LXVI. Клон историко-филологичен, 32 (1943), 181–222.

Евсеев 1902: Евсеев, И. Григорий пресвитер, переводчик времени болгарскаго царя Симеона. – ИОРЯС, VII (1902), № 3, 356–366.

Евсеев 1902а: Евсеев, И. Толкования на книгу пророка Даниила в древне-славянской и старинной русской письменности. – Древности. Труды Славянской коммиссии Императорскаго ахеологическаго общества. III. М., 1902, 1–44.

Живов, Успенский 1987: Живов, В., Б. Успенский. Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России. – Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987, 47–153.

Жоливе-Леви 1988: Жоливе-Леви, К. Образ власти в искусстве эпохи Македонской династии (867–1056). – ВВр, 49 (1988), 143–161.

Жучкова, Мошкова, Турилов 2000: Каталог славяно-русских рукописных книг XV века, хранящихся в Российском архиве древних актов. Сост. И. Жучкова, Л. Мошкова, А. Турилов. Под ред. А. Турилова. М., 2000.

Заветът 2000: Заветът на Св. Иван Рилски. Из архивното наследство на И. Дуйчев. Съставителство, предговор и редакция В. Велинова. С., 2000.

Златарски 1898: Златарски, В. „Г. Баласчев. Новонайденият надпис от времето на цар Симеона. Български преглед, год. IV, кн. XII, стр. 61–78". – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, XV (1898), 20–41.

Златарски 1923: Златарски, В. Най-старият исторически труд в старобългарската книжнина. – СпБАН, Кн. XXVII. Клон историко-филологичен и философско-обществен, 15 (1923), 132–182.

Златарски 1931: Златарски, В. Държавно-политическите идеи на цар Симеона. – Летопис на Българската академия на науките, XII (1928/1929). С., 1931, 194–207.

Иванов 1931: Иванов, Й. Български старини из Македония. С., 1931.

Златарски 1970–1971: Златарски, В. История на българската държава през средните векове. Т. I. Първо българско царство. Част 1. Епоха на хуно-българското надмощие; Част 2. От славянизацията на държавата до падането на Първото царство. С., 1970–1971.

Златарски 1972–1984: Златарски, В. Избрани произведени. Т. I. С., 1972; Т. II. С., 1984.

Иванов 1991: Иванов, С. К вопросу об элементах этнополитического сознания в „Болгарской апокрифической летописи". – Studia Balcanica, 20 (1991), 131–136.

Иванов 2001: Иванов, С. Миссия восточнохристиянской церкви к славянам и кочевникам: эволюция методов. – Славяне и кочевой мир. К 75-летию акад. Г. Г. Литаврина [= Славяне и их соседи, вып. 10]. М., 2001, 16–39.

Иванов 2003: Иванов, С. Византийское миссионерство: Можно ли сделать из „варвара" христианина? М., 2003.

Иванова 1959: Иванова, В. Ктиторският образ в Иполитовия сборник на Историческия музей в Москва. – Археология, 1959, № 3–4, 13–23.

Иванова 1968: Иванова, В. За украсата на ръкописите от Преславската книжовна школа. – Преслав, Т. 1. С., 1968, 80–124.

Иванова 1976: Иванова, К. Неизвестна редакция на на Златоструя в сръбски извод от XIII в. – Зборник историје књижевности. Одељење језика и књижевности САНУ. Књ. 10 (1976), 89–107.

Иванова 1979: Иванова, К. За Хилендарския препис на първия Симеонов сборник. – СтбЛ, 5 (1979), 57–96.

Иванова 1983: Иванова, К. Един вероятен източник на „За буквите" от Черноризец Храбър. – Литературознание и фолклористика. В чест на 70-годишнината на академик Петър Динеков. С., 1983, 82–88.

Иванова 1985: Иванова, К. Златоструй. – КМЕ. Т. I. С., 1985, 726–728.

Иванова 1999: Иванова, К. Успение Методиево. – PBg, XXIII (1999), № 4, 6–24.

Иванова 2003: Иванова, К. „Боже мой, Троице милостива, помогни ми" (Фразов акростих от края на IX-X в.) – PBg, XXVII (2003), № 3, 3–17.

Иванова 1988: Иванова, О. Распространение христианства у славян в Византии. – Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988, 9–29.

Илиев 2002: Илиев, И. Управлнието на княз Расате (Владимир) (889–893). Един неуспешен опит за европейска преориентация във външната политика на България. – Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. Ценности, традиции, общуване. С., 2002, 407–410.

Ильинский 1929: Ильинский, Гр. Погодинские кирилловско-глаголические листки. – BSl, I (1929), 86–118.

Ильинский 1931: Ильинский, Г. Где, когда, кем и с какой целью глаголица была заменена „кириллицей"? – BSl, III (1931), №1, 79–88.

Иоанн Златоуст 1998: Иоанн Златоуст в древнерусской и южнославянской письменности XI – XVI веков. Каталог гомилий. Составители Е. Гранстрем, О. Творогов, А. Валевичюс. СПб, 1998.

Ипполит I-II: Ипполит Римский. Творения: Ипполит Римский. Творения. Вып. I – II. Казань, 1898–1899.

Иречек 1978: Иречек, К., История на българите. С поправки и добавки от самия автор. С., 1978.

Јагић 1892: Јагић, В. Разум и философија из српских књижевних старина (= Споменик Српске Краљевске академије, XIII). Београд, 1892.

Йовчева, Тасева 1994: Йовчева, М., Л. Тасева. Преславска лексика в превода на Псевдо-Методиевото Откровение. – PBg, XVIII (1994), № 3, 44–51.

Йовчева, Тасева 1995: Йовчева, М., Л. Тасева. Двата старобългарски превода на Псевдо-Методиевото Откровение. – КМС, 10 (1995), 22–45.

Йовчева 1999: Йовчева, М. Новооткрити химнографски произведения на Климент Охридски в Октоиха. – PBg, XXIII (1999), № 3, 3–30.

Йовчева 2001: Йовчева, М. Старобългарската служба за първомъченик Стефан и Стефан I папа Римски. – СтбЛ, 32 (2001), 21–44.

Йовчева 2002: Йовчева, М. Новооткрито химнографско произведение на Климент Охридски и проблемът за западните памети в старобългарския календар. – Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. Ценности, традиции, общуване. С., 2002, 382–393.

Йорданов 1992: Йорданов, И. Печатите на комеркиарията Девелт (= Поселищни проучвания, 1992, № 2). С., 1992.

Йорданов 1993: Йорданов, И. Печатите на преславските владетели (893–971). С., 1993.

Йорданов 1993а: Йорданов, И. Печатите на преславските владетели (893–971). Addenda et corrigenda. – Преслав, Т. 5. С., 1993, 201–209.

Йорданов 1994: Йорданов, И. Възникване и утвърждаване на царската институция в средновековна България. (Според данните на владетелските печати). – Етническият проблем и националният въпрос на българите. Пловдив, 1994, 95–115.

Йорданов 1997: Йорданов, И. Средновековни български печати с титлата багатур. – Проблеми на прабългарската история и култура. Т. 3. Шумен, 1997, 354–362.

Йорданов 2001: Йорданов, И. Корпус на печатите на средновековна България. С., 2001.

Каждан 1959: Каждан, А. К вопросу о начале второй болгаро-византийской войны при Симеоне. – Славянский архив [Вып. II]. М., 1959, 23–29.

Каждан 1976: Каждан, А. Болгаро-византийские отношения в 912–925 гг. По переписке Николая Мистика (Опыт пересмотра хронологии писем). – Études balkaniques, 1976, № 3, 92–107.

Каймакамова 1980: Каймакамова, М. Старобългарската летописна традиция и „Повесть временных лет". – Българско средновековие. Българо – съветски сборник в чест на 70 – годишнината на проф. И. Дуйчев. С., 1980, 212–224.

Каймакамова 1984: Каймакамова, М. „Български апокрифен летопис" и значението му за българското летописание. – СтбЛ, 15 (1984), 51–59.

Каймакамова 1986: Каймакамова, М. Културно-просветната дейност на Кирило-Методиевите ученици в България (886 г. – началото на X в.). – ИПр, 1986, № 10, 18–31.

Каймакамова 1990: Каймакамова, М. Българска средновековна историопис (от края на VII – до първата четвърт на XV в.). С., 1990.

Каймакамова 1997: Каймакамова, М. „Именник на българските ханове" – начало на българското летописно творчество. – Родина, 1997, № 1–2, 7–44.

Каймакамова 1997а: Каймакамова, М. Българската хронография от края на IX – XIV в. (Възникване, развитие и значение). – Общото и специфичното в балканските култури до края на XIX век. Сборник в чест на 70-годишнината на проф. В. Тъпкова-Заимова. С., 1997, 196–211.

Каймакамова 2000: Каймакамова, М. Религия, църква и държава в ранносредновековна България (края на VII – началото на XI в.). – Духовна култура, LXXX (2000), № 2–3, 10–20.

Каймакамова 2000а: Каймакамова, М. Българският хан в светлината на първобългарските надписи от VIII – IX в. JUBILAEUS IV. Сборник в памет на чл. кор. Веселин Бешевлиев. С., 2000, 48–59.

Калайдович 1824: Калайдович, К. Иоанн, Ексарх Болгарский. Исследование, объясняющее историю словенскаго языка и литературы IX и X столетий. М., 1824.

Калиганов 1998: Калиганов, И. Болгаро-русские литературные связи эпохи средневековья (критический обзор мнений и задачи изучения). – Славяноведение, 1998, № 2, 27–45.

Караянопулос 1992: Караянопулос, Й. Политическата теория на византийците. С., 1992.

Каталог 1984: Сводный каталог славяно-русских книг, хранящихся в СССР XI – XIII вв. М., 1984.

КМЕ: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. I – II., С., 1985–1995.

Кляшторный 1984: Кляшторный, С. Праболгарский Тангра и тюркский пантеон. – Сборник в памет на проф. Станчо Ваклинов. С., 1984, 18–22.

Кляшторный 2000: Кляшторный, С. „Народ Аспаруха", гунны Кавказа и древнетюркский Олимп. – Древнейшие государства Восточной Европы. 1998. Памяти чл.-корр. РАН А. П. Новосельцева. М., 2000, 120–125.

Кодов 1969: Кодов, Хр. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на БАН. С., 1969.

Коновалова 2001: Коновалова, И. О возможных источниках заимствования титула „каган" в Древней Руси. – Славяне и кочевой мир. К 75-летию акад. Г. Г. Литаврина [= Славяне и их соседи, вып. 10]. М., 2001, 108–135.

Кораћ 1999–2000: Кораћ, В. О архитектури познатих храмова у време покрштавања Срба. – ЗРВИ, 38 (1999/2000), 173–185.

Крашенникова 2000: Крашенникова, О. Три канона из Октоиха Климента Охридского (Неизвестные страницы древнеславянской гимнографии). – Славяноведение, 2000, № 2, 29–41.

Куев 1967: Куев, К. Черноризец Храбър. С., 1967.

Куник, Розен 1878: Куник, А., В. Розен. Известия Ал-Бекри и других авторов о Руси и Славянах. I. Статьи и разыскания. (= Приложение к т. XXXII Записок Императорской Академии наук, № 2). СПб, 1878.

Лев Диакон 1988: Лев Диакон. История. М., 1988.

Леонид 1889: Леонид, архим. Древняя рукопись. – Русский Вестник, 201, 1889, № 4, 3–24.

Литаврин 1981: Литаврин, Г. Народы Балканского полуострова в составе Византийской империи в XI – XII вв. – Формирование раннефеодальных славянских народностей. М., 1981, 170–185.

Литаврин 1986: Литаврин, Г. Представления „варваров" о Византии и византийцах в VI – X вв. – ВВр, 46 (1986), 100–108.

Литаврин 1988: Литаврин, Г. Введение христианства в Болгарии (IX – начало X в.). – Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988, 30–67.

Литаврин 1989: Литаврин, Г. Политическая теория в Византии с середины VII до начала XIII в. – Культура Византии. Вторая половина VII – XII в. М., 1989, 59–88.

Литаврин, Наумов 1991: Литаврин, Г., Е. Наумов. Этнические процессы в Центральной и Юго-Восточной Европе и особенности формирования раннефеодальных славянских народностей. – Раннефеодальные государства и народности (южные и западные славяне VI – XII вв.). М., 1991, 232–249.

Литаврин 1994: Литаврин, Г. Константин Багрянородный о Болгарии и болгарах. – Сборник в чест на акад. Димитър Ангелов. С., 1994, 30–37.

Литаврин 2002: Литаврин, Г. Христианство в Болгарии в 927–1018 гг. – Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. М., 2002, 133–189.

Лурье 1960: Лурье, Я. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI в. М.-Л., 1960.

Любарский 1992: Любарский, Я. Сочинение Продолжателя Феофана. Хроника, история, жизнеописания? – Продолжатель Феофана. Жизнеописания византийских царей. Издание подготовил Я. Любарский. СПб, 1992, 201–265.

Мавродинов 1955: Мавродинов, Н. Описанието на Преслав в Шестоднева на Йоан Екзарх. – ИПр, 1955, № 3, 66–76.

Майендорф 1995: Майендорф, Й. Византийско богословие. Исторически насоки и догматически теми. С., 1995.

Максимович 2001: Максимович, К. К оценке вклада Кирилла и Мефодия в создание общеславянского книжно-письменного языка. – Palaeoslavica, IX (2001), 222–239.

Максимович 2002: Максимович, К. Образ идеального правителя в древнерусской „Пчеле" и политическая мысль Византии. – Древняя Русь. Вопросы медиевистики, 2002, № 1, 28–42.

Максимовић 1979: Максимовић, Љ. О времену похода бугарског кнеза Бориса на Србију. – Зборник филозофског факултета, XIV (1979), № 1, 69–75.

Максимовић 1982: Максимовић, Љ. Структура 32. главе списа *De administrando imperio*. – ЗРВИ, 21 (1982), 25–32.

Максимовић 1999–2000: Максимовић, Љ. Значење реч *грк* и *јелин* у српским средњовековим изворима. – ЗРВИ, XXXVIII (1999/ 2000), 215–227.

Малинин 1878: Малинин, В. Исследование Златоструя по рукописи XII в. Императорской Публичной библиотеки. Киев, 1878.

Марјановић-Душанић 2002: Марјановић-Душанић, С. *Rex imago Dei:* о српској преради Агапитовог владарског огледала. – Трећа југословенска конференција византолога, Крушевац 10–13 мај 2000. Уредници Љ. Максимовић, Н. Радошевић, Е. Радуловић [= Византолошки институт Српске Академије наука и уметности. Посебна издања, Књ. 25; Народни музеј Крушевац. Студије и монографије, Књ. 2]. Београд-Крушевац, 2002, 135–148.

Медведев 1979: Медведев, И. Империя и суверенитет в средние века (На примере истории Византии и некоторых сопредельных государств). – Проблемы истории международных отношений. Сборник статей памяти акад. Е. В. Тарле. Л., 1979, 412–424.

Мещерский 1977: Мещерский, Н. Взаимоотношения Изборника 1073 г. с Изборником 1076 г. – Изборник Святослава 1073 г. Сборник статей. М., 1977, 90–99.

Мещерский 1995: Мещерский, Н. Избранные статьи. СПб, 1995.

Милтенова 1986: Милтенова, А. Сборник със смесено съдържание, дело на етрополския книжовник йеромонах Даниил. – СтбЛ, 9 (1986), 114–125.

Милтенова 1987: Милтенова, А. „Солунската легенда" и нейните типологични паралели. – Годишник на Софийския университет. Научен център за славяновизантийски проучвания „И. Дуйчев", 1 (1987), 213–227.

Милтенова 1992: Милтенова, А. „Видение на пророк Исайя за последните времена" – историко-апокалиптично съчинение от XIII век. – PBg, XVI (1992), № 2, 77–81.

Милтенова 1996: Милтенова, А. Един непроучен флорилегий в южно-славянската ръкописна традиция от XIII – XIV век. – Медиевистични изследвания в памет на Пейо Димитров. Отг. ред. Т. Тотев. Шумен, 1996, 74–86.

Милтенова 2000: Милтенова, А. Ранният флорилегий от Хилендарския сборник N 382 и българо-сръбските книжовни връзки през средновековието. – Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура (= Научни скупови Српске академије наука и уметности, књ. XCV, Одељење историјских наука, књ. 27). Београд, 2000, 317–324.

Милтенова, Гетов 2001: Милтенова, А., Д. Гетов. Византийският паметник „Florilegium Mosquense" и неговите славянски преводи. – Византийското културно наследство и Балканите. Пловдив, 2001, 305–320.

Милтенова 2002: Милтенова, А. Кирило-Методиевата идея в зората на XXI век. – СпБАН, CXV (2002), № 3, 7–9.

Минчев 1998: Минчев, Г. Дяконската ектения и свещеническите молитви срещу природни бедствия в новите листове на Синайския евхологий. – Медиевистика и културна антропология. Сборник в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Донка Петканова. С., 1998, 111–153.

Минчева 1978: Минчева, А. Старобългарски кирилски откъслеци. С., 1978.

Минчева 1978а: Минчева, А. За синтаксиса на Синайския патерик. – Slovo, 28 (1978), 89–104.

Мирчева 2001: Мирчева, Б. Канонът за Кирил и Методий и Службата за Кирил в славянската книжнина. В. Търново, 2001.

Миятев 1959: Миятев, Кр. Два поетически фрагмента у Йоан Екзарх като исторически извори. – Археология, 1959, № 1–2, 9–16.

Москов 1988: Москов, М. Именник на българските ханове (Ново тълкуване). С., 1988.

Мошкова, Турилов 1998: Мошкова, Л., А. Турилов. „Моравскые земле велеи гражданин" (Неизвестная древняя служба первоучителю Мефодию). – Славяноведение, 1998, № 4, 3–23.

Мошкова, Турилов 1999: Мошкова, Л., А. Турилов. Неизвестный памятник древнейшей гимнографии (Канон Климента Охридского на Успение Богородицы). – Славяноведение, 1999, № 2, 24–36.

Мутафчиев 1931: Мутафчиев, П. Към философията на българската история. Византинизмът в средновековна България. – Философски преглед, III (1931), № 1, 3–12.

Мутафчиев 1934: Мутафчиев, П. Поп Богомил и св. И. Рилски. Духът на отрицанието в нашата история. – Философски преглед, VI (1934), № 2, 1–16.

Мутафчиев 1986: Мутафчиев, П. История на българския народ (681–1323). Под редакцията на проф. В. Гюзелев. С., 1986.

Мутафчиев 1999: Мутафчиев, П. Изток и Запад в европейското средновековие. Избрано. С., 1999.

Невоструев 1868: Невоструев, К. Слово святаго Ипполита об Антихристе в славянском переводе по списку XII века. М., 1868.

Николов 1997: Николов, А. Наблюдения върху цикъла старобългарски историко-апокалиптични творби от X – XI в. – PBg, XXI (1997), № 1, 91–107.

Николов 1999: Николов, А. Към въпроса за разпространението на някои византийски „княжески огледала" в старобългарската литература (края на IX – началото на X век). – Средновековните Балкани. Политика, религия, култура. С., 1999, 74–88.

Николов 2000: Николов, А. Старобългарският превод на „Изложение на поучителни глави към император Юстиниан" от дякон Агапит и развитието на идеята за достойнството на българския владетел в края на IX – началото на X в. – PBg, XXIV (2000), № 3, 76–105.

Николов 2000а: Николов, А. Власт, благочестие и философия в двора на цар Симеон I (893–927). – Критика и хуманизъм, 2000, № 1, 135–145.

Николов 2000б: Николов, А. Из византийската историческа топика: „българи – скити", „славяни – скити". – Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Т. VII. Велико Търново, 2000, 233–251.

Николов 2002: Николов, А. Царят-Богоподражател. Един пренебрегнат аспект от политическата концепция на Симеон I. – Годишник на Софийския университет. Научен център за славяно-византийски проучвания „И. Дуйчев", 10 (2001). С., 2002, 109–122.

Николов 2004: Николов, А. История, традиция и легитимност: политически измерения на интереса към миналото в старобългарската литература от края на IX – началото на X в. – Civitas divino-humana. In honorem annorum LX Georgii Bakalov. София, 2004, 443–455.

Николов 1996: Николов, Г. Прабългарската традиция в християнския двор на средновековна България /IX – XI в./. – Бог и цар в българската история. Пловдив, 1996, 124–130.

Николов 2002: Николов, Н. Новозаветните цитати в старобългарския превод на Огласителните слова на св. Кирил Йерусалимски (Син 478). – Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. Ценности, традиции, общуване. С., 2002, 156–174.

Николова 1987: Николова, Б. Сведения за отношенията между България, Рим, Запада и Латинската империя в старобългарската книжнина (IX – XIV в.). – ИПр, 1987, № 4, 54–67.

Николова 1997: Николова, Б. Устройство и управление на Българската православна църква (IX – XIV в.). С., 1997.

Николова 2001: Николова, Б. Неравният път на признанието. Каноничното положение на Българската църква през Средновековието. С., 2001.

Николова 2002: Николова, Б. Православните църкви през българското средновековие (IX-XIV в.). С., 2002.

Николова 1980: Николова, С. Патеричните разкази в българската средновековна литература. С., 1980.

Никольский 1906: Никольский, Н. Материалы для повременнаго списка русских писателей и их сочинений (X – XI в.). СПб, 1906.

Новосельцев 1990: Новосельцев, А. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990.

Оболенски 1998: Оболенски, Д. Богомилите. Студия върху балканското новоманихейство. С., 1998.

Овчаров 1992: Овчаров, Д. За същността на езическия култов център Мадара. – Мадара, Т. 3. Шумен, 1992, 99–108.

Овчаров 1997: Овчаров, Д. Прабългарската религия. Произход и същност. С., 1997.

Острогорски 1935: Острогорски, Г. Автократор и самодржац. – Глас Српске Краљевске Академије, CLXIV, Други разред 84 (1935), 95–187.

Острогорский 1973: Острогорский, Г. Эволюция византийского обряда коронования. – Византия. Южные славяне и древняя Русь. Западная Европа. Сборник статей в честь В. Н. Лазарева. М., 1973, 33–42.

Отчет 1869: Отчет Императорской публичной библиотеки за 1868 год. СПб, 1869.

Павлов 1993: Павлов, П. Две бележки към „Беседа на недостойния презвитер Козма срещу новопоявилата се ерес на богомилите." – Преслав, Т. 4, С., 1993, 225–240.

Павлов 1993а: Павлов, П. Борис II (Опит за ново тълкуване на семейно-династичните проблеми в Преславския двор при цар Петър). – Преслав, Т. 5, С., 1993, 46–51.

Павлов 1997: Павлов, П. Политическото наследство на Аварския хаганат и българските владетели (IX – XI в.). – Проблеми на прабългарската история и култура. Т. 3. Шумен, 1997, 55–66.

Павлов 1999: Павлов, П. Братята на цар Петър и техните заговори. – История, 1999, №4–5, 1–6.

Павлова 1994: Павлова, Р. Петър Черноризец – старобългарски писател от X век. (= КМС, 10). С., 1994.

Панова 1995: Панова, Р. Столичният град в културата на средновековна България. С., 1995.

Преписка 1993: Преписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Текст подготовили Я. Лурье и Ю. Рыков. М., 1993.

Петков 1996: Петков, П. Огласителните поучения на Св. Кирил Йерусалимски в преписа на Висарион Дебърски. – Българският Шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. С., 1996, 403–424.

Петров 1959: Петров, П. Образуване и укрепване на Западната българска държава. Ч. I. Към хронологията на периода 966–986. – Годишник на Софийския университет. Философско-исторически факултет, LIII (1959), № 2, 131–190.

Петров 1964: Петров, П. За годината на налагане християнството в България. – Известия на Института за история, 14–15 (1964), 569–591.

Петров, Гюзелев 1978: Христоматия по история на България. Т. 1. Съставители П. Петров, В. Гюзелев. С., 1978

Петров 1981: Петров, П. Образуване на българската държава. С., 1981.

Петрухин 2000: Петрухин, В. Древняя Русь: народ, князья, религия. – Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). М., 2000, 11–410.

Пикио 1993: Пикио, Р., Православното славянство и старобългарската културна традиция. С., 1993, 191–331.

Пиотровская 1998: Пиотровская, Е. Византийские хроники IX века и их отражение в памятниках славяно-русской письменности (Летописец вскоре Константинопольского патриарха Никифора) [= Православный палестинский сборник, вып. 97 (34)]. СПб, 1998.

Пириватрић 2000: Пириватрић, С. Два хронолошка прилога о крају Првог бугарског царства. – ЗРВИ, 34 (1995), 51–62.

Пириватрич 2000: Пириватрич, С. Самуиловата държава. Обхват и характер. С., 2000.

Пичхадзе 2002: Пичхадзе, А. О происхождении славянского перевода Хроники Георгия Амартола. – Лингвистическое источниковедение и история русского языка. 2001. М., 2002, 232–249.

ПКШ: Преславска книжовна школа.

Полывянный 1998: Полывянный, Д. Историография в контексте культуры (На материале болгарской книжности X – XIV веков). – Историческая мысль в Византии и на средневековом Западе. Межвузовский сборник научных трудов. Иваново, 1998, 85–100.

Полывянный 2000: Полывянный, Д. Культурное своеобразие средневековой Болгарии в контексте византийско-славянской общности IX – XV веков. Иваново, 2000.

Попконстантинов, Константинова 1984: Попконстантинов, К., В. Константинова. Към въпроса за черноризец Тудор и неговата приписка. – СтбЛ, 15 (1984), 106–118.

Попконстантинов 1987: Попконстантинов, К. Разпространение на старобългарската писменост през IX–XI вк (По епиграфски данни). – СтбЛ, 17 (1987), 39–69.

Попконстантинов 1994: Попконстантинов, К. Епиграфски бележки за цар Иван, Цар Симеоновият син. – Българите в Северното Причерноморие. Т. 3. Велико Търново, 1994, 71–80.

Попконстантинов, Атанасов 1994: Попконстантинов, К., Г. Атанасов. За два надписа от X в. от манастира при Черноглавци, Шуменско. – Епохи, II (1994), № 4, 105–110.

Попконстантинов, Костова 2002: Попконстантинов, К., Р. Костова. Скрипторият в Равненския манастир: още веднъж за украсата на старобългарските ръкописи от IX – X в. – Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. Ценности, традиции, общуване. С., 2002, 719–725.

Попов 1985: Попов, Г. Триодни произведения на Константин Преславски (= КМС, 2). С., 1985.

Попов 1997: Попов, Г. Новоокрит канон на Константин Преславски с тайнописно поетическо послание. – PBg, XXI (1997), № 4, 3–17.

Попов 1999: Попов, Г. ХВАЛНА ПѢНИЦА КОNСТАNТИNОВА (Богоявленски предпразнични стихири на Константино Преславски в руски миней от XII-XIII в.). – СтбЛ, 31 (1999), 3–23.

Попов 2001: Попов, Г. Служба за славянския първоучител Методий в Хлудовия миней 156. – СтбЛ, 32 (2001), 3–20.

Попов 2002: Попов, Г. Византийската химнографска традиция и песнотворческите прояви на кирило-методиевит ученици. – Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. Ценности, традиции, общуване. С., 2002, 370–381.

Попов 2003: Попов, Г. Канонът за св. апостол Андрей от Наум Охридски в Хлудовия празничен миней № 166. – ПѢТИ ДОСТОИТЪ. Сборник в памет на Стефан Кожухаров. С., 2003, 15–24.

Послания 1959: Послания Иосифа Волоцкого. Подготовка текста А. Зимина и Я. Лурье. М.-Л., 1959.

Примов 1981: Примов, Б. Византия, Франкската империя и България. – ИПр, 1981, № 3–4, 203–212.

Продолжатель Феофана 1992: Продолжатель Феофана. Жизнеописания византийских царей. Издание подготовил Я. Любарский. СПб, 1992.

Пуцко 1985: Пуцко, В. Огласительные слова Кирилла Иерусамиского (Москва, ГИМ, Син. 478) – памятник книжного искусства XI в. – СтбЛ, 18 (1985), 120–138.

Пуцко 1990: Пуцко, В. Портретные изображения авторов и донаторов в древнеболгарской книге. – PBg, XIV (1990), № 4, 68–83.

Рачева 1996: Рачева, М. Към етимологичното проучване на ранните културни заемки в български език: бълг. диал. *срака, срайка* 'вид дреха', *срака, сврака* 'вид украса на дреха' и производни; стб. срачица, сракы '(долна) риза', сракъ/сракъ (?) 'дреха'. – СпБАН, CIX (1996), № 4, 36–40.

Рашев 1992: Рашев, Р. Девташларите – мегалитни паметници на българската езическа култура. – Плиска-Преслав. Т. 5. Шумен, 1992, 5–31.

Рашев 1998: Рашев, Р. Княз Симеон и император Александър. – История, 1998, № 2–3, 63–69.

Рашев 2004: Рашев, Р. Цар Симеон – „Нов Мойсей" или „Нов Давид". – ПКШ, Т. 7. С., 2004, 366–376.

Рождественская 1997: Рождественская, М. Царь Давид, царь Симеон и вещий Боян. – ПКШ, Т. 2. Шумен, 1997, 65–72.

Ронин 1986: Ронин, В. Византия в системе внешнеполитических представлений раннекаролингских писателей. – ВВр, 47 (1986), 85–94.

Ронин 1989: Ронин, В. Франки, вестготы, лангобарды в VI – VIII вв.: политические аспекты самосознания. – Одиссей. Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры. М., 1989, 60–76.

Русь 1991: Русь между Востоком и Западом: культура и общество, X – XVII вв. (зарубежные и советские исследования). Часть II. М., 1991.

Рънсиман 1993: Рънсиман, С. История на Първото българско царство. С., 1993.

Сахаров 1991: Сахаров, А. Дипломатия Святослава. М., 1991.

СБЛ: Стара българска литература. Т. 1–5. С., 1982–1992.

СДРЯ: Словарь древнерусского языка (XI – XIV вв.) в десяти томах. Т. I – IV. М., 1988–1991.

Свод 1991: Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. I (I – VI вв.). М., 1991.

Симеонова 1988: Симеонова, Л. Византийската концепция да се управлява според Фотиевото послание до княз Борис. – Проблеми на културата, 1988, № 4, 91–104.

Симеонова 1999: Симеонова, Л. Разшифроване на езика на символите: „реформите" на Лъв VI Мъдри в дворцовия и публичния церемониал. – ИПр, 1999, № 5–6, 3–20.

Симеонова 2000: Симеонова, Л. Папа Йоан VIII и България. – Духовна култура, LXXX (2000), № 2–3, 21–26.

Синицына 1965: Синицына, В. Послание константинопольского патриарха Фотия князю Михаилу Болгарскому в списках XVI в. – ТОДРЛ, 21 (1965), 96–125.

Скрынников 2000: Скрынников, Р. Крест и корона: Церковь и государство на Руси IX – XVII вв. СПб, 2000.

СККДР: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1–3. Л./СПб, 1987–2004.

Славейков 1904: Славейков, П. Р. Писма. – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, XX (1904).

Славова 1994: Славова, Т. Архивският Хронограф и Тълковната палея. – PBg, XVIII (1994), № 4, 48–63.

Славова 1998: Славова, Т. За славянските преводи на някои византийски хроники. – Медиевистика и културна антропология. Сборник в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Донка Петканова. С., 1998, 162–170.

Славова 1999: Славова, Т. Глаголическата традиция и Преславската книжнина. – PBg, XXIII (1999), № 1, 35–46.

Славова 2002: Славова, Т. Тълковната палея в контекста на старобългарската книжнина. С., 2002.

Слова 1995: Слова на светлината. Творби на старобългарски писатели от епохата на св. княз Борис, цар Симеон и св. цар Петър. Съставителство и превод И. Добрев, Т. Славова. С., 1995.

Смядовски 1980: Смядовски, Т. За преславския дворцово-църковен церемониал. – Археология, 1980, № 1, 7–17.

Смядовски 1985: Смядовски, Т. Анонимна хомилия в Клоцовия сборник. – КМЕ. Т. I. С., 1985, 80–82.

Снегаров 1946–1947: Снегаров, И. Коронясан ли е бил княз Симеон в Цариград през 913 г.? – Годишник на Софийския университет. Богословски факултет, 24 (1946–1947), 1–47.

Снегаров 1963: Снегаров, И. Обществената мисъл в Първата българска държава (680–1018). – Славянска филология, 5 (1963), 137–166.

Сперанский 1960: Сперанский, М. Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960.

Срезневский 1893–1903: Срезневский, И. Материалы для словаря древнерусскаго языка. Т. I – III. СПб, 1893–1903.

Станков 2004: Станков, Р. К проблеме происхождения древнейшего славянского перевода хроники Георгия Амартола. – ПКШ, Т. 7, С., 2004, 57–72.

Станчев, Попов 1988: Станчев, К., Г. Попов. Климент Охридски. Живот и творчество. С., 1988.

Станчев 1988а: Станчев, К. Идеологические модели и художественные реализации в Пространных житиях Кирилла и Мефодия. – Symposium Methodianum. Herausgegeben von K. Trost, E. Vuĺkl, E. Wedel (= Selecta Slavica, 13). Neuried, 1988, 541–547.

СС: Старославянский словарь (по рукописям X – XI веков). М., 1999.

Степанов 2000: Степанов, Цв. Владетел, доктринерика и титулни практики в Източна Европа през VI – IX в. – Българите в Северното Причерноморие, Т. VII. Велико Търново, 2000, 199–211.

Стефанов 2000: Стефанов, П. Българският цар Симеон и английският крал Алфред. – Български векове, 2 (2000), 43–55.

Стоянов 1997: Стоянов, В. Етнонимът „българи". За българо-тюркските смешения. С., 1997.

Стоянов 2004: Стоянов, В. Между Иран, Туран и древния Изток в търсене на българския етногенезис. – Civitas divino-humana. In honorem annorum LX Georgii Bakalov. София, 2004, 485–499.

Стоянов, Кодов 1964: Стоянов, М. Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Софийската Народна библиотека. Т. 3. С., 1964

Събев 1987: Събев, Т. Самостойна народностна църква в средновековна България. С., 1987.

Тарнанидис 2003: Тарнанидис, Й. Вселенският патриарх Фотий и славянският свят. – ПѢТИ ДОСТОИТЪ. Сборник в памет на Стефан Кожухаров. С., 2003, 398–414.

Творогов 1975: Творогов, О. Древнерусские хронографы. Л., 1975.

Тодоров 2004: Тодоров, Т. Константин Багренородни и династичният брак между владетелските домове на Преслав и Константинопол от 927 г. – ПКШ, Т. 7. С., 2004, 377–384.

Тотев 1997: Тотев, К. За една група печати на цар Симеон. – Общото и специфичното в балканските култури до края на XIX век. Сборник в чест на 70-годишнината на проф. В. Тъпкова-Заимова. С., 1997, 107–112.

Тотев 2000: Тотев, К. За иконографията на анонимните печати на цар Симеон (893–927). – PBg, XXIV (2000), № 4, 35–52.

Тотев 1998: Тотев, Т. Дворцовият манастир в Преслав. Шумен, 1998.

Тотев 2004: Тотев, Т. Монастыри в Плиске и Преславе в IX – X вв. /Краткая археологическая характеристика/. – ПКШ, Т. 7. С., 2004, 347–365.

Трендафилов 1992: Трендафилов, Х. Приписката на черноризец Тудор Доксов и първобългарската летописна традиция. – Плиска – Преслав. Т. 5. Шумен, 1992, 275–280.

Трендафилов 1994: Трендафилов, Х. Етюди по поетика на историята. Пловдив, 1994.

Трендафилов 1999: Трендафилов, Х. Диалогът Иван Рилски – цар Петър като историософски факт. – ПКШ, Т. 4. Шумен, 1999, 20–31.

Трифонов 1923: Трифонов, Ю. Беседата на Козма Пресвитера и нейният автор. – СпБАН, Кн. XXIX. Клон историко-филологичен и философско-обществен, 16 (1923), 1–78.

Трифонов 1926: Трифонов, Ю. Сведения из старобългарския живот в Шестоднева на Иоана Екзарха. – СпБАН, Кн. XXXV. Клон историко-филологичен и философско-обществен, 19 (1926), 1–26.

Турилов 1985: Турилов, А. К истории великоморавского наследия в литературах южных и восточных славян (Слово „О похвале Богородице Кирилла Философа" в рукописной традиции XV – XVII вв.). – Великая Моравия: ее историческое и культурное значение. М., 1985, 251–269.

Турилов 1993: Турилов, А. Памятники древнерусской литературы и письменности у южных славян в XII-XIV вв. (проблемы и перспективы изучения). – Славянские литературы. XI Международный съезд славистов. Братислава, сент. 1993 г. Доклады российской делегации. М., 1993, 27–42.

Турилов 1995: Турилов, А. Болгарские литературные памятники эпохи Первого царства в книжности Московской Руси XV – XVI вв. (заметки к оценке явления) – Славяноведение, 1995, № 3, 31–45.

Турилов 1996: Турилов, А. Византийский и славянский пласты в „Сказании инока Христодула". – Славяне и их соседи. Т. 6. Греческий и славянский мир в средние века и раннее новое время. Сборник статей к 70-летию академика Г. Г. Литаврина. М., 1996, 81–99.

Турилов 1999: Турилов, А. Две забытые даты болгарской церковно-политической истории IX в. (К вопросу формирования болгарского варианта церковного месяцеслова в эпоху Первого царства) – PBg, XXIII (1999), № 1, 14–34.

Турилов 2000: Турилов, А. К изучению Сказания инока Христодула: датировка цикла и имя автора. – Florilegium. К 60-летию Б. Н. Флори. М., 2000, 412–427.

Турилов 2001: Турилов, А. К изучению Сказания инока Христодула: датировка цикла и имя автора. – Florilegium. „Мъдра Пльсковская" и „Мъдра Дръсторская" – две Мундраги первой болгаро-венгерской войны (география чудес вмч. Георгия в Сказании инока Христодула). – Славяне и кочевой мир. К 75-летию акад. Г. Г. Литаврина [= Славяне и их соседи, вып. 10]. М., 2001, 40–58.

Турилов, Флоря 2002: Турилов, А., Б. Флоря. Христианская литература у славян в середине X – середине XI в. и межславянские культурные связи. – Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. М., 2002, 398–458.

Тъпкова-Заимова 1951: Тъпкова-Заимова, В. Към въпроса за византийското влияние върху българското облекло през Първата българска държава. – Известия на Института за българска история, 1–2 (1951), 298–305.

Тъпкова-Заимова 1973: Тъпкова-Заимова, В. Възникването на южнославянските държави и Византия. – Славянска филология, 14 (1973), 43–54.

Тъпкова-Заимова 1981: Тъпкова-Заимова, В. „Византинизмът" в делото на Кирил и Методий. – Константин-Кирил Философ. С., 1981, 152–158.

Тъпкова-Заимова 1983: Тъпкова-Заимова, В. Българо-византийските отношения и концепциите за „Втория" и „Третия" Рим. – Studia Balcanica, 17 (1983), 27–38.

Тъпкова-Заимова 1987: Тъпкова-Заимова, В. Проблеми на юридическата и държавната терминология в пространните жития на Кирил и Методий. – КМС, 4 (1987), 86–90.

Тъпкова-Заимова 1987а: Тъпкова-Заимова, В. Българската държавна идея в официалната и низовата книжнина. – Втори Международен конгрес по българистика. Доклади. Т. 6. С., 1987, 515–527.

Тыпкова – Заимова 1991: Тыпкова – Заимова, В. Владетельская идеология на Балканах (Опыт сравнительного изучения). – Studia Balcanica, 20 (1991), 10–18.

Тыпкова – Заимова 1991а: Тыпкова – Заимова, В. Структура болгарского государства (конец IX – начало XI в.) и проблема гегемонии на Балканах. – Раннефеодальные государства и народности (южные и западные славяне VI – XII вв.). М., 1991, 137–150.

Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: Тъпкова-Заимова, В., А. Милтенова. Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България. С., 1996.

Тъпкова-Заимова 2000: Тъпкова-Заимова, В. Дюканжов списък. – PBg, XXIV (2000), № 3, 21–49.

Тържество 1995: Тържество на словото. Златният век на българската книжнина. Съставителство, редакция и научен коментар К. Иванова, Св. Николова. С., 1995.

Успенский 1996: Успенский, Б. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1996.

Успенский 1998: Успенский, Б. Царь и патриарх. Харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998.

Федер, Новак 1987: Федер, У., Р. Новак. За приноса на Методиевите ученици в тълкувателната литература. – КМС, 4 (1987), 304–310.

Федер 2002: Федер, У. Защо и как да се установят идиолектите на Кирило-Методиевите ученици? – ПКЩ, Т. 6. С., 2002, 9–24.

Ферјанчић 1991: Ферјанчић, Б. Далмација у спису De administrando imperio – врела и путеви сазнања. – ЗРВИ, 29–30 (1991), 9–21.

Ферјанчић 1997: Ферјанчић, Б. Василије I и обнова византијске власти у IX веку. – ЗРВИ, 36 (1997), 9–30.

Филипу 1993: Филипу, Ф. По въпроса за религията на прабългарите и на българската държава през езическия период. – PBg, XVII (1993), № 1, 3–11.

Флори 1999: Флори, Ж. Идеология меча. Предыстория рыцарства. СПб, 1999.

Флоря 1981: Флоря, Б. Сказания о начале славянской письменности и современная им эпоха. – Сказания о начале славянской письменности. М., 1981.

Флоря 1988: Флоря, Б. К генезису легенды о „дарах Мономаха". – Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования, 1987 год. М., 1988, 185–188.

Флоря 1997: Флоря, Б. Формирование государственности и зарождение политической мысли у славянских народов. – Очерки истории и культуры славн. М., 1997, 260–272.

Флоря, Турилов, Иванов 2000: Флоря, Б., А. Турилов, С. Иванов. Судьбы Кирилло – Мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб, 2000.

Фомина 1987: Фомина, М. Златоструй. – СККДР. Вып. I (XI – первая половина XIV в.). Л., 1987, 187–190.

Фомина 1993: Фомина, М. Древнейшие списки сборника Златоструй в ранней славянской письменности (XI – XII вв.). К вопросу о редакции „Златоструя А. Ф. Бычкова". – ТОДРЛ, 47 (1993), 34–53.

Франклин 1988: Франклин, К вопросу о времени и месте перевода Хроники Георгия Амартола на славянский язык. – ТОДРЛ, 41 (1988), 324–330.

Ходинот 1968: Ходинот, Р. Западни влияния върху Кръглата църква в Преслав. – Археология, 1968, № 1, 20–32.

Хорошкевич 1975: Хорошкевич, А. История государственности в публицистике времен централизации. – Общество и государство феодальной России. Сборник статей, посвященный 70-летию академика Л. В. Черепнина. М., 1975, 114–124.

Христова 1994: Христова, Б. Тълкуванията на старозаветни и новозаветни книги в средновековната българска култура. – PBg, XVIII (1994), № 2, 76–81.

Хунгер 2000: Хунгер, Х. Империя на ново средище. Християнският дух на византийската култура. С., 2000.

Цанкова – Петкова 1973: Цанкова – Петкова, Г. Някои моменти от разселването на славянските племена от източния дял на южните славяни и установяването им на Балканския полуостров. – Славянска филология, 14 (1973), 33–42.

Цибранска-Костова 2000: Цибранска-Костова, М. Оформяне и развитие на старобългарските лексикални норми в църковноюридическата книжнина. С., 2000.

Цонев 1910: Цонев, Б. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София [Т. I]. С., 1910.

Цоневски 1995: Цоневски, И. Кирил Ерусалимски. – КМЕ, Т. II. С., 1995, 264–265.

Цукерман 2001: Цукерман, К. Два этапа формирования Древнерусского государства. – Славяноведение, 2001, № 4, 55–77.

Чернышева 1994: Чернышева, М. Некоторые соображения по поводу группировки раннеславянских переводов с греческого языка по переводческим приемам. – Byzantinorussica, T. 1. M., 1994, 62–75.

Чешмеджиев 1992: Чешмеджиев, Д. Кирил и Методий – покръстители на българите? – ИПр, 1992, № 4, 84–93.

Чешмеджиев 1999: Чешмеджиев, Д. Към въпроса за култа на княз Борис – Михаил в средновековна България. – ИПр, 1999, № 3–4, 158–176.

Чешмеджиев 2001: Чешмеджиев, Д. Кирил и Методий в българската историческа памет през средните векове. С., 2001.

Чешмеджиев 2003: Чешмеджиев, Д. Няколко бележки за култа към цар Петър I (927–965). – Християнската традиция и царската институция в българската култура. Шумен, 2003, 23–37.

Чичуров 1983: Чичуров, И. Место „Хронографии" Феофана в ранневизантийской историографической традиции (IV – начала IX в.). – Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования, 1981 год. М., 1983, 5–146.

Чичуров 1990: Чичуров, И. Политическая идеология средневековья. Византия и Русь. М., 1990.

Чичуров 2000: Чичуров, И. Неизвестная редакция „Второго поучения" Василия I (867–886) Льву VI. – Труды Кафедры древних языков (К 50-летию кафедры) [= Труды Исторического факультета МГУ 15; Серия III Instrumenta studiorum 6]. М. – СПб, 2000, 201–212.

Чолова 1985: Чолова, Ц. Върховната власт и управлението в средновековната българска държава по времето на Симеон, отразени в „Шестоднева" на Йоан Екзарх. – Известия на Института за история, 28 (1985), 216–236.

Шиваров 2002: Шиваров, Н. Есхатологични представи в старобългарски писмени творения в края на първото хилядолетие. Характеристика и задачи в изследването. – Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. Ценности, традиции, общуване. С., 2002, 291–304.

Шнитер 2003: Шнитер, М. Молитвите против природни бедствия в новооткритата част на Euch. Sin. И техните късни южнославянски съответствия. – ПЪТИ ДОСТОИТЪ. Сборник в памет на Стефан Кожухаров. С., 2003, 112–124.

Штављанин-Ђорђевић, Гроздановић-Пајић, Цернић 1986: Штављанин-Ђорђевић, Љ. М. Гроздановић-Пајић, А. Цернић. Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије. Књ. 1. Београд, 1986.

Щапов 1978: Щапов, Я. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI – XIII вв. М., 1978.

Юзбашян 1988: Юзбашян, К. Армянские государства эпохи Багратидов и Византия IX – XI вв. М., 1988.

Юрукова 1981: Юрукова, Й. Молидовули на княз Борис I 852–889. – Нумизматика, 1981, № 2, 3–10.

Юрукова, Пенчев 1990: Юрукова, Й., В. Пенчев. Български средновековни печати и монети. С., 1990.

Яновски 1992: Яновски, Б. Съотношението между царската власт и монашеския сан по време на българското средновековие. – Годишник на Софийския университет. Юридически факултет, 85 (1992), 5–31.

Alexander 1978: Alexander, P. Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire. Collected Studies. London, 1978.

Alexander 1985: Alexander, P. The Byzantine Apocalyptic Tradition. Berkeley – Los Angeles – London, 1985.

Anastasiu 1971: Anastasiu, I. Conceptions Concerning the Emperors in the Vitae of St. Constantine – Cyril and Methodius. – BYZANTINA, 3 (1971), 1–14.

Anastos 1954: Anastos, M. Political Theory in the Lives of the Slavic Saints Constantine and Methodius. – Harvard Slavic Studies, 2 (1954), 11–38.

Anastos 1957: Anastos, M. The Transfer of Illyricum, Calabria and Sicily to the Jurisdiction of Constantinople. – Studi Biznatini e Neoellenici, 9 (1957), 14–31.

Angelov 1971: Angelov, D. Affermissement et fondements ideologiques du pouvoir royal en Bulgarie medievale. – BYZANTINA, 3 (1971), 15–28.

Angelov 1991: Angelov, D. Kultur und Sprache in der bulgarischen Geschichte im Mittelalter. – PBg, XV (1991), № 3, 3–9.

Arrignon 1984: Arrignon, J.-P. Remarques sur le titre de kagan attribué aux prines russes d'après les soures occidentales et russes des IXe – XIe s. – ЗРВИ, 23 (1984), 63–71.

Baldwin 1988: Baldwin, B. Nicholas Mysticus on Roman History. – Byz, LVIII (1988), № 1, 174–178.

Baldwin, Ševčenko 1991: Baldwin, B., I. Ševčenko. Agapetos. – ODB I, 34.

Baynes 1934: Baynes, N. Eusebius and the Christian Empire. – AIPhHO, II (1934), 13–18.

Beševliev 1971: Beševliev, V. Die Kaiseridee bei den Protobulgaren. – BYZANTINA, 3 (1971), 81–92.

Biliarsky 1999: Biliarsky, I. Universalisme romain en termes grecs. – Méditeranées, 18–19 (1999), 174–204.

Birkfellner 1975: Birkfellner, G. Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich. Wien, 1975.

Birnbaum 1991: Birnbaum, H. Aspects of the Slavic Middle Ages and Slavic Renaissance Culture. New York, 1991.

Boodberg 1936: Boodberg, P. Two Notes on the History of the Chinese Frontier. II. The Bulgars of Mongolia. – Harvard Journal of Asiatic Studies, 1 (1936), 291–307.

Boojamra 1982: Boojamra, J. The Photian Synod of 879–80 and the Papal Commonitorium. – Byzantine Studies/ Études byzantines, 9 (1982), № 1, 1–23.

Božilov 1980: Božilov, I. A propos des rapports bulgaro-byzantins sous le tzar Syméon. – BBg, VI (1980), 73–81.

Božilov 1986: Božilov, I. L'idéologie politique du tsar Syméon: Pax Symeonica. – BBg, VIII (1986), 73–88.

Browning 1975: Browning, R. Byzantium and Bulgaria. A comparative study across the early medieval frontier. Berkeley – Los Angeles, 1975.

Bullough 1985: Bullough, D. *Aula renovata*: The Carolingian Court before the Aachen Palace. – Proceedings of the British Academy, LXXI (1985), 267–301.

Burns 1991: Burns, J. Introduction. – The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350–1450. Ed. by J. H. Burns. Cambridge, 1991, 1–8.

Bury 1891: Bury, J. Παρασδοειδής. – English Historical Review, № 21, Vol. VI (January 1891), 152.

Chen 1998: Chen, S. Some Remarks on the Chinese „Bulgar". – Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae, 51 (1998), № 1–2, 69–83.

Chernyavsky 1959: Chernyavsky, M. *Khan* or *Basileus*: An Aspect of Russian Mediaeval Political Theory. – Journal of the History of Ideas, XX (1959), № 4, 459–476.

Chrysos 1975: Chrysos, E. Die „Krönung" Symeons in Hebdomon. – Cyrillomethodianum, III (1975), 169–173.

Chrysos 1978: Chrysos, E. The Title ΒΑΣΙΛΕΥΣ in Early Byzantine International Relations. – DOP, 32 (1978), 29–75.

Chrysos 1992: Chrysos, E. Byzantine diplomacy, A. D. 300–800: means and ends. – Byzantine Diplomacy. Ed. by J. Shepard and S. Franklin. Aldershot, 1992, 25–39.

Chrysos 2003: Chrysos, E. The Empire, the gentes and the regna. – Regna and Gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World. Ed. by H.-W. Goetz, J. Jarnut and W. Pohl [= The Transformation of the Roman World, Vol. 13]. Leiden – Boston, 2003, 13–19.

Claude 1998: Claude, D. Remarks about relations between Visigoths and Hispano-Romans in the seventh century. – Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300–800. Ed. by W. Pohl with H. Reimitz. Leiden – Boston – Köln, 1998, 117–130.

Conrat 1891: Conrat, M. Geschichte der Quellen und Literatur des römischen Rechts im frühen Mittelalter. Bd. I. Leipzig, 1891.

Cosmas 1945: Cosmas le prêtre. Le traité contre les bogomiles. Traduction et étude par H.- Ch. Puech et A. Vaillant (= Travaux publiés par l'Institut d'Études slaves, XXI). Paris, 1945.

Dagron 1974: Dagron, G. Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451. Paris, 1974.

Dagron 2002: Dagron, G. Réflections sur le cérémonial byzantin. – Palaeoslavica, X (2002), no. 1, 26–36.

Dagron 2003: Dagron, G. Emperor and Priest. The Imperial Office in Byzantium. Cambridge, 2003.

De Jong 1997: De Jong, M. What was *public* about public penance? *Paenitentia publica* and justice in the Carolingian world. – Settimane di Studio del Centro Italiano sull'Alto Medioevo, 44/2 (1997), 863–902.

Dölger 1935: Dölger, F. Bulgarisches Cartum und byzantinisches Kaisertum. – Известия на Българския археологически институт, 9 (1935), 57–68.

Dölger 1940: Dölger, F. Der Bulgarenherrscher als geistlicher Sohn des byzantinischen Kaisers. – Известия на Българското историческо дружество, XVI – XVII (1940), 219–232.

Döpmann 1995: Döpmann, H.-D. Auswirkung der ΕΚΘΕΣΙΣ des Diakons Agapetos. – Revue des Études Sud-Est Européenes, XXXIII (1995), № 3–4, 219–229.

Dujčev MBS: Dujčev, I. Medioevo bizantino-slavo. Vol. I – IV/1–2. Roma – Sofia, 1965–1996.

Dujčev 1971: Dujčev, I. Il seconda ascesa di Giustiniano II al trono imperiale. – Studi in onore di Vittorio de Falco. Napoli, 1971, 555–562;

Dujčev 1974: Dujčev, I. La réforme monastique en Bulgarie au Xe siècle. – Études de civilisation médiévale. Poitiers, 1974, 255–264.

Dujčev 1978: Dujčev, I. On the Treaty of 927 with the Bulgarians. – DOP, 32 (1978), 217–295.

Dumville 1977: Dumville, D. Kingship, Genealogies and Regnal Lists. – Early Medieval Kingship. Ed. by P. Sawyer and I. Wood. Leeds, 1977, 72–104.

Dvornik 1948: Dvornik, F. The Photian Schism. History and Legend. Cambridge, 1948.

Dvornik 1966: Dvornik, F. Byzantine Political Ideas in Kievan Russia. – DOP, 9–10 (1956), 75–121.

Dvornik 1966: Dvornik, F. Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background. Vol. I – II (=Dumbarton Oaks Studies, IX). Washington, 1966.

Dvornik 1970: Dvornik, Fr. Byzantine Missions among the Slavs. SS. Cyril and Methodius. New Brunswick – New Jersey, 1970.

Fine 1993: Fine, J. The Early Medieval Balkans. A Critical Survey from the Sixth to the Late Twelfth Century. Ann Arbor, 1993.

Folz 1991: Folz, R. Les trois couronnements de Charles le Chauve. – Byz, LXI (1991), № 1, 93–111.

Franklin 1983: Franklin, S. The Empire of the *Rhomaioi* as Viewed from Kievan Russia: Aspects of Byzantino-Russian Cultural Relations. – Byz LIII (1983), № 2, 506–537.

Franklin 1993: Franklin, S. Greek in Kievan Russia. – DOP, 46 (1992), 69–81.

Franklin 2001: Franklin, S. По поводу „интеллектуального молчания" Древней Руси. – Russia Mediaevalis, X (2001), № 1, 262–270.

Franklin 2002: Franklin, S. „Ioannis Malalae Chronographia recensuit Ioannes Thurn [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 35]. Berlin – New York, 2000, VIII, 30, 551." – BZ, 95 (2002), 148–150.

Franklin 2002a: Franklin, S. Writing, Society and Culture in Early Rus, c. 950–1300. Cambridge, 2002.

Gallagher 2002: Gallagher, C. Church Law and Church Order in Rome and Byzantium. A Comparative Study [= Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs, Vol. 8]. Aldershot, 2002.

Georgieva 1995: Georgieva, S. The Byzantine Princesses in Bulgaria. – BBg, IX (1995), 163–201.

Gjuzelev 1966: Gjuzelev, V. Bulgarisch-fränkische Beziehungen in der ersten Hälfte des IX. Jhs. – BBg, II (1966), 15–39.

Gjuzelev 1973: Gjuzelev, V. Bulgarien und die Balkanhalbinsel in den geographischen Vorstellungen des angelsachsischen Konigs Alfred der Grosse (871–901). – BBg, IV (1973), 91–104.

Gjuzelev 1980: Gjuzelev, V. La participation des Bulgares à l'échec du siège arabe de Constantinople en 717–718. – Études historiques, 10 (1980), 91–115.

Gjuzelev 1986: Gjuzelev, V. La Bulgarie médiévale et l'Europe occidentale (IXe – XIe s.). – BBg, VIII (1986), 89–101.

Gjuzelev 2003: Gjuzelev, V. Bulgaren und Deutsche im Zeitalter der Ottonen (919–1024). – PBg, XXVII (2003), № 1, 3–10.

Glossar 1983: Glossar zur frühmittelalterlichen Geschichte im östlichen Europa, Ser. A. Bd. II. Wiesbaden, 1983.

Γλύκατζη-Αρβελέρ 1992: Γλύκατζη-Αρβελέρ, Η Πολιτική Ιδεολογία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Αθήνα, 1992.

Goez 1958: Goez, W. Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Tübingen, 1958.

Golden 1980: Golden, P. Khazar Studies. An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars. Vol. I – II. Budapest, 1980.

Golden 1982: Golden, P. The Question of the Rus' Qaganate. – Archivum Eurasiae Medii Aevi, II (1982), 77–97.

Golden 1992: Golden, P. An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East. Wiesbaden, 1992.

Golden 1997: Golden, P. Wolves, Dogs and Qipčaq Religion. – Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae, 50 (1997), № 1–3, 87–97.

Goldstein 1995: Goldstein, I. Hrvatski Rani Srednji Vijek. Zagreb, 1995.

Górski 1968: Górski, K. La naissance des états et le „roi-saint". Problème de de l'idéologie féodale. – L'Europe aux IX e – XI e siècles. Aux origines des états nationaux. Varsovie, 1968, 425–432.

Grabar 1954: Grabar, A. God and the „Family of Princes" Presided over by the Byzantine Emperor. – Harvard Slavic Studies, 2 (1954), 117–123.

Grierson 1981: Grierson, Ph. The Carolingian Empire in the Eyes of Byzantium. – Settimane di Studio del Centro Italiano sull'Alto Medioevo, 27/2 (1981), 885–916.

Grünberg 1996: Grünberg, K. Der kirchenslavische Überlieferung der Johannes-Apokalypse [= Heidelberger Publikationen zur Slavistik. A. Linguistische Reiche, Bd. 9]. Frankfurt am Mein, 1996.

Grünberg 1999: Grünberg, K. Zur leksikalische Variation in der slavischen Überlieferung der Johannes-Apokalypse. – Ars Philologica. Festschrift für Baldur Panzer zum 65. Geburtstag. Hrsg. Von K. Grünberg und W. Potthoff. Frankfurt am Mein, 1999, 639–648.

Halphen 1968: Halphen, L. Charlemagne et l'empire carolingien. Paris, 1968.

Hammer 1944: Hammer, W. The Concept of the New or Second Rome in the Middle Ages. – Speculum, 19 (1944), 50–62.

Harrison 1998: Harrison, D. Political Rhetoric and Political Ideology in Lombard Italy. – Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300–800. Ed. by W. Pohl with H. Reimitz. Leiden – Boston – Köln, 1998, 241–253.

Havlík 1972–1973: Havlík, L. Roman Universlism and 9th – Century Moravia. – Cyrillomethodianum, II (1972–1973), 14–22.

Havlíkova 1999: Havlíkova, L. L'influence de la théorie politique byzantine sur la tradition étatique des Bulgares. Contribution au problème des titres et des symboles de souverains. – BSl, LX (1999), № 2, 407–420.

Heiser 1978: Heiser, L. Die Responsa ad consulta Bulgarorum des Papstes Nikolaus I. (858–867) – ein Zeugnis päpstlicher Hirtensorge und ein Dokument unterschiedlicher Entwicklungen in der Kirchen von Rom und Kontantinopel. Dissertation. Münster in Westfalen, 1978.

Hen 1998: Hen, Y. The uses of the Bible and the perception of kingship in Merovingian Gaul. – Early Medieval Europe, 7 (1998), № 3, 277–290.

Henry 1967: Henry, P. A Mirror for Justinian: the Ekthesis of Agapetos Diaconus. – Greek, Roman and Byzantine Studies, VIII (1967), № 4, 281–308.

Hunger 1978: Hunger, H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Bd. I. Mьnchen, 1978.

Hunt 1993: Hunt, P. Ivan IV's Personal Mythology of Kingship. – Slavic Review, 52 (1993), № 4, 769–809.

Hurbanic 2002: Hurbanic, M. The Image of Constantine the Great in Rus'. The tradition and innovation of the motive of the first Christian emperor. – East Central Europe at the Turn of the 1st and 2nd Millenia. Ed. by V. Mucska [= Acta historica Posoniensia II.]. Bratislava, 2002, 71–81.

Janin 1938: Janin, R. Les églises byzantines du Précurseur à Constantinople. – Échos d'Orient, 37 (1938), 312–351.

Janin 1953: Janin, R. La géographie ecclésiastique de l'empire Byzantin. Première partie. La siège de Costantinople et le patriarcat œcuménique. T. III. Les églises et monastères. P., 1953.

Jeffreys, Kazhdan 1991: Jeffreys, E. M., A. Kazhdan. Mirror of Princes. – ODB II, 1379–1380.

Jenkins, Laourdas, Mango 1954: Jenkins, R., B. Laourdas, C. Mango. Nine Orations of Arethas from Cod. Marc. Gr. 524. – BZ, 47 (1954), 1–40.

Jenkins 1954: Jenkins, R. The Classical Background of the Scriptores Post Theophanem. – DOP, 8 (1954), 13–30.

Jenkins 1966: Jenkins, R. The Peace with Bulgaria (927) Celebrated by Theodore Daphnopates. – Polychronion. Festschrift F. Dölger zum 75. Geburtstag. Heidelberg, 1966, 287–303.

Jenkins, Westerink 1973: Nicholas I Patriarch of Constantinople. Letters. Greek text and English translation by R. J. H. Jenkins and L. G. Westerink. Washington, 1973.

Jerkov–Kapaldo 1980: Jerkov – Kapaldo, J. Le „Različnie potrebii" di Jakov di Sofia alla luce di un esemplare completo. – BBg, 6 (1980), 213–230.

Johnson 1988: Johnson, M. Toward a History of Theoderic's Building Program. – DOP, 42 (1988), 73–96.

Kämpfer 1979: Kämpfer, F. „Sendschreiben Filofejs" oder „Filofej-Zyklus"? Argumente gegen die Ergebnisse Alexander Goldbergs. – Canadian-American Slavic Studies, 13 (1979), No 1–2, 126–138.

Kantorowicz 1946: Kantorowicz, E. Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Worship. Berkeley – Los Angeles, 1946.

Kantorowicz 1952: Kantorowicz, E. Deus per naturam, deus per gratiam. A Note on Mediaeval Political Theology. – Harvard Theological Review, 45 (1952), 253–277.

Kantorowicz 1957: Kantorowicz, E. The Kings Two Bodies. A Study on Mediaeval Poitical Theology. Princeton, N. J., 1957.

Kapitánffy 1994: Kapitánffy, I. Justinian and Agapetus. – Acta Antiqua et Archaeologica, 26 (1994), 65–70.

Karamboula 1993: Karamboula, D. Staatsbegriffe in der frühbyzantinischen Zeit [= Dissertationen der Universität Wien, 237]. Wien, 1993.

Karlin-Hayter 1968: Karlin-Hayter, K. The Homily on the Peace with Bulgaria of 927 and the Coronation of 913. – Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft, 18 (1968), 29–39.

Karlin-Hayter 1969: Karlin-Hayter, P. The Emperor Alexander's Bad Name. – Speculum 44 (1969), 585–596.

Kazhdan, Constable 1982: Kazhdan, A., G. Constable. People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies. Washington, 1982.

Kazhdan 1987: Kazhdan, A. „Constantin imaginaire." Byzantine Legends of the Ninth Century about Constantine the Great. – Byz, LVII (1987), № 1, 196–250.

Kazhdan 1991: Kazhdan, A. Rhomaioi. – ODB III, 1703.

Keipert 1974: Keipert, H. Ein neues Werk Johannes des Exarchen? – Zeitschrift für slavische Philologie, XXXVII (1974), № 2, 356–370.

Keipert 1988: Keipert, H. Die slavische Übersetzung des Photius-Briefs an Boris-Michael von Bulgarien. – Gattungen in den slavischen Literaturen. Beiträge zu ihren Formen in der Geschichte. Festschrift für A. Rammelmeyer. Hrsg. v. H.-B. Harder und H. Rothe (= Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slaven, 32). Köln – Wien, 1988, 89–113.

Keynes, Lapidge 1983: Alfred the Great. Asser's Life of King Alfred and other contemporary sources. Translated with an introduction and notes by S. Keynes and M. Lapidge. London, 1983.

King 1991: King, P. The barbarian kingdoms. – The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350–1450. Ed. by J. H. Burns. Cambridge, 1991, 123–153;

Koder 1988: Koder, J. Untersuchungen zu den Patria Konstantinopoleos [= Poikila Byzantina 8]. Bonn, 1988.

Koder 2003: Koder, J. Griechische Identitäten im Mittelalter. Aspekte einer Entwicklung. – Byzantium: State and Society. In Memory of Nikos Oikonomides. Ed. by A. Avramea, A. Laiou, E. Chrysos. Athens, 2003, 297–319.

Kretschmar 1989: Kretschmar, C. Zur „Drei-Sprachen-Häresie". – Международен симпозиум 1100 г. от блаженната кончина на св. Методий. Т. I. С., 1989, 171–181.

Khalidi 1975: Khalidi, T. Islamic Historiography. The History of Masudi. Albany, 1975.

Laurent 1930: Laurent, V. Sceaux byzantins. – Échos d'Orient, 29 (1930), 314–333.

Λέτσιος 1985: Λέτσιος, Δ. Η ῥ῎Εκθεσις κεφαλαίων παραινετικῶν" του Διακόνου Αγαπητού. Μια σύνοψη της ιδεολογίας της επόχης του Ιουστινιανού για το αυτοκρατορικό αξίωμα. – Δωδώνη, 14 (1985), 175–210.

Lilie 1994: Lilie, R.-J. Byzanz. Kaiser und Reich. Köln – Weimar – Wien, 1994.

Lindsey 1936: Lindsey, T. The Triumph of Christianity. – The Cambridge Medieval History. Vol. I. Cambridge, 1936, 87–117.

LLPS: Lexicon linguae Palaeoslovenicae. 1–45. Praha, 1958–1995.

Loud 1978: Loud, G. A Re-examination of the 'Coronation' of Symeon of Bulgaria in 913. – Journal of Theological Studies, N. S., XXIX (1978), № 1, 109–120.

Lounghis 1980: Lounghis, T. Les ambassades byzantines en Occident depuis la fondation des États barbares jusqu'aux Croisades (407–1096). Athènes, 1980.

Lounghis 1995: Lounghis, T. Das byzantinische Ideologie der „begrenzten Ökumene" und die römische Frage im ausgehenden 10. Jh. – BSl, LVI (1995), № 1, 117–128.

Lounghis 2001: Lounghis, T. Byzantine political encounter concerning Eastern Europe (V-XI centuries). – Byzantium and East Central Europe. Ed. by G. Prinzing and M. Salamon with the assistance of P. Stephenson [= Byzantina et Slavica Cracoviensia III]. Cracow, 2001, 17–25.

Lunt 1966: Lunt, H. Old Curch Slavonic >*kraljь<? – Orbis Scriptus. Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag. München, 1966, 483–489.

Lunt 1992: Lunt, H. Notes on Nationalistic Attitudes in Slavic Studies. – Canadian Slavonic Papers, Vol. XXXIV (1992), No 4, 459–470.

Lunt 2000: Lunt, H. Thoughts, Suggestions, and Questions about the Earliest Slavic Writing Systems. – Wiener Slavistisches Jahrbuch, 46 (2000), 271–286.

Macrides 1992: Macrides, R. Dynastic marriages and political kinship. – Byzantine Diplomacy. Ed. by J. Shepard and S. Franklin. Aldershot, 1992, 263–280.

Magdalino 1987: Magdalino, P. Observations on the Nea Ekklesia of Basil I. – Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik., 37 (1987), 51–64.

Magdalino 1988: Magdalino, P. Basil I, Leo VI, and the Feast of the Prophet Elijah. – Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik., 38 (1988), 193–196.

Magdalino 1993: Magdalino, P. The history of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda. – The Making of Byzantine History. Studies Dedicated to Donald M. Nicol on his Seventieth Birthday. Ed. by R. Beaton and C. Roueché. Adershot, 1993, 3–34.

Magdalino 1997: Magdalino, P. In Search of the Byzantine Courtier: Leo Choirosphaktes and Constantine Manasses. – Byzantine Court Culture from 829 to 1204. Ed. H. Maguire. Washington, 1997, 141–165.

Malingoudis 1981: Malingoudis, Ph. Studien zu den slavischen Ortsnamen Griechenlands. 1. Slavische Flurnamen aus der messenischen Mani. Wiesbaden, 1981.

Mango 1960: Mango, C. The Legend of Leo the Wise. – ЗРВИ, 6 (1960), 59–98.

Mango 1975: Mango, C. Byzantinische Architektur. Stuttgart, 1975.

Mango 1980: Mango, C. Byzantium. The Empire of New Rome. London, 1980.

Mango 1981: Mango, C. Discontinuity with the Classical Past in Byzantium. – Byzantium and the Classical Tradition. Ed. by M. Mullet and R. Scott. Birmingham, 1981, 48–57.

Mango 1991: Mango, C. Hebdomon. – ODB II, 907.

Markopoulos 1994: Markopoulos, A. Constantine the Great in Macedonian historiography: models and approches. – New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th–13th Centuries. Ed. by P. Magdalino. Aldershot, 1994, 159–170.

Markopoulos 1998: Markopoulos, A. Autour les Chapitres parénétiques de Basile Ier. – ΕΥΨΥΧΙΑ. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler. II [= Byzantina Sorbonensia 16]. Paris, 1998, 469–479.

Μαρκοπούλος 2002: Μαρκοπούλος, Α. *Κύρου Παιδεία* καὶ *Βίος Βασιλείου*. Ένας πιθανός συσχετισμός. – Σύμμεικτα 15 (2002), 91–108.

Matejic, Thomas 1992: Matejic, P., H. Thomas. Manuscripts on Microform of the Hilandar Research Library (The Ohio State University). Vo. I. Columbus, Ohio, 1992.

Mathews 1976: Mathews, T. The Byzantine Churches of Istanbul. University Park – London, 1976.

Mazal 1974: Mazal, O. Die Prooimien der byzantinischen Patriarchenurkunden (= Byzantina Vindobonensia, 7). Wien, 1974.

McCormick 1984: McCormick, M. The Liturgy of War in the Early Middle Ages: Crisis, Litanies and the Carolingian Monarchy. – Viator, 15 (1984), 1–23.

McCormick 1986: McCormick, M. Eternal victory. Triumphal rulership in late antiquity, Byzantium, and the early medieval West. Cambridge, 1986.

McCormick 1991: McCormick, M. Anointing. – ODB I, 107.

Meens 1998: Meens, R. Politics, mirrors of princes and the Bible: sins, kings and the well-being of the realm. – Early Medieval Europe, 7 (1998), № 3, 345–357.

Moravcsik 1933: Moravcsik, G. Die Namenliste der bulgarischen Gesandten am Konzil vom J. 869/70. – Известия на Историческото дружество, 13 (1933), 8–23.

Moravcsik 1958: Moravcsik, G. Byzantinoturcica. Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker. Bd. I – II. Berlin, 1958.

Moravcsik 1960: Moravcsik, G. Ἀνώνυμου ἀφιεροτικὸν ποίημα περὶ τοῦ αὐτοκράτορος Βασιλείου Α'. – Εἰς μνήμην Κ. Ἀμάντου. Ἀθῆναι, 1960, 1–10.

Moravcsik 1961: Moravcsik, G. Sagen und Legenden über Kaiser Basileios I. – DOP, 15 (1961), 61–126.

Müller 1965: Müller, D. Die russisch-kirchenslawische Handschrift von Hippolyts Schrift über den Antichrist im Kodex Slavicus 9 der Österreichischen Nationalbibliothek. – Zeitschrift für Slawistik, X (1965), № 1, 64–106.

Nelson 1976: Nelson, J. Symbols in Context: Rulers' Inauguration Rituals in Byzantium and the West in the Early Middle Ages. – Studies in Church History, 13 (1976), 97–119.

Nelson 1991: Nelson, J. Kingship and Empire. – The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350–1450. Ed. by J. H. Burns. Cambridge, 1991, 211–251.

Németh 1982: Németh, J. The meaning of the ethnonym Bulgar. – Studies in Chuvash etymology. I. Ed. by A. Róna-Tas. Szeged, 1982, 7–13.

Niavis 1987: Niavis, P. The Reign of the Byzantine Emperor Nicephorus I (AD 802–811). Athens, 1987.

Nicol 1991: Nicol, D. Byzantine Political Thought. – The Cambridge History, 1991, 51–79.

Nikolov 2001: Nikolov, G. The Bulgarian Aristocracy in the War Against the Byzantine Empire (971–1019). – Byzantium and East Central Europe. Ed. by G. Prinzing and M. Salamon with the assistance of P. Stephenson [= Byzantina et Slavica Cracoviensia III]. Cracow, 2001, 141–158.

Nikolov 1999: Nikolov, S. Building the Tower of Babel (Michael III, Photius and Basil I and the Byzantine Approval for the Use of the Slavic Liturgy and Alphabet in the Late Ninth Century). – СтбЛ, 31 (1999), 41–53.

Nørretranders 1963: Nørretranders, B. Ivan Groznyj's Conception of Tsarist Authority. – Scando-Slavica, IX (1963), 238–248.

Oakley 1973: Oakley, F. Celestial Hierarchies Revisited: Walter Ullmann's Vision of Medieval Politics. – Past and Present, № 60 (August 1973), 3–48.

Obolensky 1971: Obolensky, D. The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500–1453. London, 1971.

Obolensky 1972: Obolensky, D. Nationalism in Eastern Europe in the Middle Ages. – Translations of the Royal Historical Society, 5th series, 22 (1972), 1–16.

Odorico 1993: Odorico, La lettre de Photius a Boris de Bulgarie. – BSl, LIV (1993), № 1, 83–88.

Ohnsorge 1958: Ohnsorge, W. Die Entwicklung der Kaiseridee im 9. Jahrhundert und Süditalien. – Ohnsorge, W. Abendland und Byzanz. Weimar, 1958, 184–226.

Ostrogorsky 1935: Ostrogorsky, G. Die Krönung Symeons von Bulgarien durch den Patriarchen Nikolaos Mystikos. – Известия на Българския археологически институт, IX (1935), 275–286.

Ostrogorsky 1956: Ostrogorsky, G. The Byzantine Emperor and the Hierarchical World Order. – Slavonic and East European Review, 35 (1956), № 1, 1–14.

Ostrogorsky 1980: Ostrogorsky, G. History of the Byzantine State. Oxford, 1980.

ODB: The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. I – III. New York – Oxford, 1991.

Papastathis 1987: Papastathis, Ch. The Procedural Principles of Methodius' Anonymous Homily. – KMC, 4 (1987), 272–273.

Papastathis 1995: Papastathis, Ch. On the „Saint Constantine" of the Zakon Sudnyj Ljudem. – BSl, LVI (1995), № 3, 557–559.

Paradisi 1967: Paradisi, B. Il Diritto Romano nel alto medio evo, le epistole di Nicola I e un ipotesi del Conrat. – Collectanea Stephan Kuttner, I [= Studia Gratiana XI]. Bononiae, 1967, 209–251.

Pavlov 1995: Pavlov, P. Les lois agraires de la dynastie Macedonienne et la politique sociale du tsar bulgare Pierre (927–969). Selon le *Traité contre les Bogomiles* du prêtre Cosmas et quelques autres sources. – BSl, LVI (1995), № 1, 103–105.

Peers 1997: Peers, G. Patriarchal Politics in the Paris Gregory (B. N. gr. 510). – Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik., 47 (1997), 51–71.

Petrov 1966: Petrov, P. La politique étrangère de la Bulgarie au milieu du IXe siècle et la conversion des bulgares. – BBg, II (1966), 41–52.

Picchio 2002: Picchio, R. „So That All Might Understand...": On the Use of Vernacular in Emerging *Slavia romana*. – Palaeoslavica, X (2002), no. 2, 69–78.

Podskalsky 1972: Podskalsky, G. Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung (= Münchener Universitäts-Schriften; Reihe der Philosophischen Fakultät, 9). München, 1972.

Podskalsky 2000: Podskalsky, G. Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien: 865–1459. München, 2000.

Pohl 1998: Pohl, W. Introduction: Strategies of Distinction. – Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300–800. Ed. by W. Pohl with H. Reimitz. Leiden – Boston – Köln, 1998, 1–15.

Praechter 1905: Praechter, K. Antikes in der Grabrede des Georgios Akropolites auf Johannes Dukas. – BZ, XIV (1905), 479–494.

Prinzing 1988: Prinzing, G. Beobachtungen zu „Integrierten" Fürstenspiegeln der Byzantiner. – Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, 38 (1988), 1–31.

Prinzing 1993: Prinzing, G. Das Bamberger Gunthertuch in neuer Sicht. – BSl, LIV (1993), № 1, 218–231.

Prose 1994: The Edificatory Prose of Kievan Rus'. Translated by W. Veder and with Introductions by W. Veder and A. Turilov (= Harvard Library of Early Ukrainian Literature. English Translations, Vol. VI). [Cambridge, Mass.], 1994.

Reinink 1993: Reinink, G. Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius. I. Ausgabe; II. Übersetzung. (=Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 540–541; Scriptores Syri, t. 220–221) Lovanii, 1993.

Resnick 1990: Resnick, I. Lingua Dei, lingua hominis: Sacred Language and Medieval Texts. – Viator, 21 (1990), 51–74.

Rook 2000: Rook, D. Jesus as Royal Priest: Reflections on the Interpretation of the Melchizedek Tradition in Heb 7. – Biblica, 81 (2000), 81–94.

Runciman 1929: Runciman, S. The Emperor Romanus Lacapenus and his Reign. A Study of Tenth Century Byzantium. Cambridge, 1929.

Runciman 1977: Runciman, S. The Byzantine Theocracy. Cambridge, 1977.

Rydén 1974: Rydén, L. The Andreas Salos Apocalypse. Greek Text, Translation, and Commentary. – DOP, 28 (1974), 196–261.

Sansterre 1991: Sansterre, J.-M. À propos des titres d'empereur et de roi dans le Haut Moyen Âge. – Byz, LXI (1991), № 1, 15–43.

Sansterre 1996: Sansterre, J.-M. Les informations parvenues en Occident sur l'avènement de l'empereur Léon V et le siège de Constantinople par les Bulgares en 813. – Byz, LXVI (1996), № 2, 373–380.

Scharer 1996: Scharer, A. The writing of history at King Alfred's court. – Early Medieval Europe, V (1996), № 2, 177–185.

Schreiner 1984: Schreiner, Das Herrscherbild in der byzantinischen Literatur des 9. bis 11. Jahrhunderts. – Saeculum, 35 (1984), № 2, 132–151.

Schreiner 1989: Schreiner, P. Die Byzantinisierung der bulgarischen Kultur. – Kulturelle Traditionen in Bulgarien. Hrsg. v. R. Lauer und P. Schreiner [= Abhandlungen der

Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philol.-Hist. Klasse. Dritte Folge, Nr.177]. Göttingen, 1989, 47–60.

Schreiner 1991: Schreiner, Réflexions sur la famille impériale à Byzance (VIIIe – Xe siècles). – Byz, LXI (1991), № 1, 181–193.

Schwandterus 1748: Scriptores rerum Hungaricarum, Dalmaticarum, Croaticarum et Sclavonicarum. Cura et studio I. G. Schwandteri. Vol. III. Vindobonae, 1748.

Scott 1992: Scott, R. Diplomacy in the sixth century: the evidence of John Malalas. – Byzantine Diplomacy. Ed. by J. Shepard and S. Franklin. Aldershot, 1992, 159–165;

Seibt 2003: Seibt, W. Weitere Beobachtungen zu Siegeln früher Slawenarchonten in Griechenland. – Byzantium: State and Society. In Memory of Nikos Oikonomides. Ed. by A. Avramea, A. Laiou, E. Chrysos. Athens, 2003, 459–466.

Ševčenko 1954: Ševčenko, I. A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology. – Harvard Slavic Studies, 2 (1954), 141–179.

Ševčenko 1956: Ševčenko I. The Definition of Philosophy in the Life of Saint Constantine. – For Roman Jacobson: Essays on the Occasion of His Sixtieth Birthday, 11 October, 1956, comp. M. Halle, H. G. Lunt, H. McLean, and C. H. Van Schooneveld. The Hague, 1956, 449–457.

Ševčenko 1964: Ševčenko, I. Three Paradoxes of the Cyrillo-Methodian Mission. – Slavic Review, 23 (1964), 220–236.

Ševčenko 1966: Ševčenko, I. On Some Sources of Prince Svjatoslav's *Izbornik* of the Year 1076. – Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag. Ed. D. Gerchardt, W. Weintraub, H.-J. zum Winkel. München, 1966, 723–738.

Ševčenko 1974: Ševčenko, I. Ljubomudrejšij Kŷr" Agapit Diakon: On a Kievan Edition of a Byzantine Mirror of Princes. – Recenzija, Vol. 5, ą 1 – Supplement (Fall – Winter, 1974), 1–32.

Ševčenko 1978: Ševčenko, I. Agapetus East and West: the Fate of a Byzantine „Mirror of Princes". – Revue des Études Sud-Est Européenes, XVI (1978), № 1, 3–42.

Ševčenko 1981: Ševčenko, I. Remarks on the Diffusion of Byzantine Scientific and Pseudo-Scientific Literature among the Orthodox Slavs. – Slavonic and East European Review, 59 (1981), № 3, 321–345.

Ševčenko 1987: Ševčenko, I. An Early Tenth-Century Inscription from Galakrenai with Echoes from Nonnos and the *Palatine Anthology.* – DOP, 41 (1987), 461–468.

Ševčenko 1991: Ševčenko, I. Byzantium and the Slavs in Letters and Culture. Cambridge-Napoli, 1991.

Ševčenko 1992: Ševčenko, I. Re-reading Constantine Porphyrogenitus. – Byzantine Diplomacy. Ed. by J. Shepard and S. Franklin. Aldershot, 1992, 167–195.

Shepard 1985: Shepard, J. Information, Disinformation and Delay in Byzantine Diplomacy. – Byzantinische Forschungen, 10 (1985), 233–293.

Shepard 1991: Shepard, J. Symeon of Bulgaria – Peacemaker. – Годишник на Софийския университет. Научен център за славяно-византийски проучвания „И. Дуйчев", 3 (1989). С., 1991, 9–48.

Shepard 1992: Shepard, J. Byzantine diplomacy, A.D. 800–1204: means and ends. – Byzantine Diplomacy. Ed. by J. Shepard and S. Franklin. Aldershot, 1992, 41–71.

Shepard 1995: Shepard, J. Slavs and Bulgars. – The New Cambridge Medieval History. Vol. II: c. 700–900. Ed. by R. McKitterick. Cambridge, 1995, 228–248.

Shepard 1995a: Shepard, J. A marriage too far? Maria Lekapena and Peter of Bulgaria. – The empress Theophano. Byzantium and the West at the turn of the first millennium. Ed. by A. Davids. Cambridge, 1995, 121–149.

Shepard 1998: Shepard, J. The Khazars' Formal Adoption of Judaism and Byzantium's Northern Policy. – Oxford Slavonic Papers, N. S., Vol. XXXI (1998), 11–34.

Shepard 1999: Shepard, J. Bulgaria: the other Balkan 'empire'. – The New Cambridge Medieval History. Vol. III: c. 900 – c. 1024. Ed. by T. Reuter. Cambridge, 1999, 567–585.

Shepard 1999a: Shepard, J. Constantine VII's doctrine of „Containment" of the Rus. – ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ. К. 70-летию академика Г. Г. Литаврина. М., 1999, 264–283.

Shepard 2001: Shepard, J. Otto III, Boleslaw Chrobry and the „happening" at Gniezno, A.D. 1000: some possible implications of professor Poppe's thesis concerning the offspring of Anna Porphyrogenita. – Byzantium and East Central Europe (Byzantina et slavica Cracoviensia, III). Cracow, 2001, 27–48.

Shepard 2002: Shepard, J. Emperors and Expansionism: From Rome to Middle. Byzantium. – Medieval Frontiers: Concept and Practice. Ed. D. Abulafia and N. Berend. Aldershot, 2002, 55–82.

Shepard 2003: Shepard, J. The ruler as instructor, pastor and wise: Leo VI of Byzantium and Symeon of Bulgaria. – Alfred the Great. Papers from the Eleventh-Centenary Conferences. Ed. by T. Reuter. Aldershot, 2003, 339–358.

Simeonova 1993: Simeonova, L. Power in Nicholas Mysticus' Letters to Symeon of Bulgaria. Notes on the political vocabulary of a tenth century Byzantine statesman. – BSl, LIV (1993), № 1, 89–94.

Simeonova 1998: Simeonova, L. Diplomacy of the Letter and the Cross. Photios, Bulgaria and the Papacy, 860s–880s. Amsterdam, 1998.

Simeonova 2000: Simeonova, L. Constantinopolitan Attitudes toward Aliens and Minorities, 860s–1020s. Part One. – Études balkaniques, 2000, No 3, 91–112.

Sinor 1982: Sinor, D. The Legendary Origin of the Türks. – Folklorica: Festschrift for Felix J. Oinas. Ed. by E. V. Žygas and P. Voorheis [=Indiana University Uralic and Altaic Series, Vol. 141]. Bloomington, In., 1982, 223–257.

Speck 2000: Speck, P. Die griechischen Quellen zur Bekehrung der Bulgaren und die zwei ersten Briefe des Photios. – ΠΟΛΥΠΛΕΥΡΟΣ ΝΟΥΣ. Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag. Mit einem Geleitwort von H. Hunger. Herausgegeben von C. Scholz und G. Makris [= Byzantinisches Archiv, Bd. 19]. München – Leipzig, 2000, 342–359.

Σταυρίδου-Ζαφράκα 1972: Σταυρίδου-Ζαφράκα, Α. Η συνάντηση Συμεών και Νικολάου Μυστικού (Αύγουστος 913) στα πλαίσια του Βυζαντινοβουλγαρικού ανταγωνισμού. Θεσσαλονίκη, 1972.

Stephenson 2001: Stephenson, P. Byzantium's Balkan Frontier. A Political Study of the Northern Balkans, 900–1204. Cambridge, 2001.

Stephenson 2003: Stephenson, P. The Legend of Basil the Bulgar-Slayer. Cambridge, 2003.

Sullivan 1966: Sullivan, R. Khan Boris and the Conversion of Bulgaria: A Case Study of the Impact of Christianity on a Barbarian Society. – Studies in Medieval and Renaissance History, 3 (1966), 55–139.

Synellis 1989: Synellis, K. Die Entwicklung der Bedeutung des Terminus „πάκτον" im Rahmen der Entwicklung der „Internationalen" Beziehungen von Byzanz vom 4. bis zum 10. Jahrhundert. – Studien zur Geschichte der Römishen Spätantike. Festgabe für Prof. J. Straub. Hrsg. von E. Chrysos. Athen, 1989, 234–250.

Tăpkova-Zaimova 1969: Tăpkova-Zaimova, L'idée byzantine de l'unité du monde et l'État Bulgare. – Actes du Ier Congrès des études balkaniques et du Sud-Est européen. T. III. Sofia, 1969, 291–298.

Tăpkova-Zaimova 1971: Tăpkova-Zaimova, V. L'idée impériale à Byzance et la tradition étatique bulgare. – BYZANTINA, 3 (1971), 289–295.

Tăpkova-Zaimova 1983: Tăpkova-Zaimova, V. Les idées de Rome et de la seconde Rome chez les Bulgares. – Da Roma alla terza Roma. Documenti e studi. I. Roma, Constantinopoli, Mosca. Roma – Napoli, 1983, 387–397.

Tăpkova-Zaimova 1984: Tăpkova-Zaimova, V. Les „Romains" dans la culture slave: la littérature bulgare médiévale. – Da Roma alla terza Roma. Documenti e studi. II. La nozione di „Romano" tra cittadinanza e universalità. Napoli, 1984, 449–460.

Tăpkova-Zaimova 1984a: Tăpkova-Zaimova, V. „Grecs" et „Romains" dans la littérature bulgare (Conscience d'une réalité médiévale). – Études balkaniques, 1984, ą 1, 51–57.

Tăpkova-Zaimova, Miltenova, Kiskinova 1986: Tăpkova-Zaimova, V., A. Miltenova, M. Kiskinova. Réflexions sur l'identification théorique des termes *Romanus* et *Romaeus* et le problèmes des empires dans la littérature apocryphe. – Da Roma alla terza Roma. Documenti e studi. III. Popoli e spazio Romano. Tra diritto e profezia. Roma-Napoli, 1986, 473–483.

Tăpkova-Zaimova 1992: Tăpkova-Zaimova, V. Problèmes de terminologie étatique et ethnique chez le Pseudo-Methodius de Patare. – Études balkaniques, 1992, № 3–4, 111–116.

Tăpkova-Zaimova, Miltenova 1992: Tăpkova-Zaimova, V., A. Miltenova. Entre la légende et l'histoire: le „roi Constantin" dans la littérature historico-apocalyptique byzantin et bulgare. – Russes, Slaves et Soviétiques. Mélanges R. Portal. Paris, 1992, 9–15.

Teichgräber 2001: Teichgräber, S.-I. Die kulturellen Kontakte Russlands mit Byzanz bis 1453 und das byzantinische Erbe im Moskauer Zarenreich. – Anzeiger für Slavische Philologie, XXVIII/XXIX (2001), 63–75.

Testament 2000: Testament of John of Rila. Transl. I. Iliev. – Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders' *Typika* and Testaments. Vol. I. Ed. by J. Thomas and A. Constantinides Hero [= Dumbarton Oaks Studies XXXV/1]. Washington D. C., 2000, 125–134.

Theophanes 1997: The chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern history, A. D. 284–813. Translated with introduction and commentary by C. Mango and R. Scott. Oxford, 1997.

Thomson 1982: Thomson, F. Chrysostomica Palaeoslavica. A Preliminary Study of the Sources of the Chrysorrhoas (Zlatostruy) Collection. – Cyrillomethodianum, 6 (1982), 1–65.

Thomson 1983: Thomson, F. Quotations of Patristic and Byzantine Works by Early Russian Authors as an Indication of the Cultural Level of Kievan Russia. – Slavica Gandensia, 10 (1983), 65–102.

Thomson 1985: Thomson, F. The Slavonic Translations of Pseudo-Methodius of Olympus' Apokalypsis. – Търновска книжовна школа, Т. 4. С., 1985, 143–173.

Thomson 1988: Thomson, F. The Implications of the Absence of Quotations of Untranslated Greek Works in Original Early Russian Literature, Together with a Critique of a Distorted Picture of Early Bulgarian Literature. – Slavica Gandensia, 15 (1988), 63–91.

Thomson 1988–1989: Thomson, F. The Bulgarian Contribution to the Reception of Byzantine Culture in Kievan Rus': the Myths and the Enigma. – Harvard Ukrainian Studies, 12–13 (1988–1989), 214–261.

Thomson 1992: Thomson, Fr. SS Cyril and Methodius and a Mythical Western Heresy: Trilingualism. A Contribution to the Study of Patristic and Medieval Theories of Sacred Languages. – Analecta Bollandiana, 110 (1992), 67–122.

Thomson 1993: Thomson, F. „Made in Russia". A Survey of the Translations Allegedly Made in Kievan Russia. – Millenium Russiae Christianae. Tausend Jahre Christliches Russland 988–1988. (= Schriften des Komitets der Bundesrepublik Deutschland zur Förderung der Slawischen Studien, 16). Köln, 1993, 295–354.

Thomson 1993a: Thomson, F. The Symeonic Florilegium – Problems of Its Origin, Content, Textology and Edition, Together with an English Translation of the Eulogy of Tzar Symeon. – PBg, XVII (1993), № 1, 37–53.

Thomson 1993b: Thomson, F. The Corpus of Slavonic Translations Available in Muscovy. The Cause of the Old Russia's Intellectual Silence and a Contributory Factor to Muscovite Cultural Autarky. – Christianity and the Eastern Slavs. Vol. I. Slavic Cultures in the Middle Ages. Ed. by B Gasparov and O Raevsky – Hughes (=California Slavic Studies, 16). Berkeley – Los Angeles – Oxford, 1993, 179–214.

Thomov, Ilieva 1998: Thomov, Th., A. Ilieva. The shape of the market: mapping the Book of the Eparch. – Byzantine and Modern Greek Studies, 22 (1998), 105–116.

Tinnefeld 1993: Tinnefeld, Fr., Byzantinische auswärtige Heiratspolitik vom 9. zum 12. Jahrhundert. Kontinuität und Wandel der Prinzipen und der praktischen Ziele. – BSl, LIV (1993), ą 1, 21–28.

Tougher 1997: Tougher, S. The Reign of Leo VI (886–912). Politics and People [= The Medieval Mediterranean Vol. 15]. Leiden – New York – Köln, 1997.

Treitinger 1938: Treitinger, O. Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Jena, 1938.

Τσάρας 1969: Τσάρας, Γ. Τὸ νόημα τοῦ „γραικώσας" στὰ τακτικὰ Λέοντος Στ' τοῦ Σοφοῦ (Migne P. G. τ. 107, στ. 969 A). – BYZANTINA, 1 (1969), 135–158.

Turlej 2001: Turlej, S. The Chronicle of Monemvasia. The Migration of the Slavs and church conflicts in the Byzantine source from the beginning of the 9th century [= Byzantina et Slavica Cracoviensia IV]. Cracow, 2001.

Turco 2001: Turco, G. La Diatheke del fondatore del monasterio di S. Giovanni Prodromo in Petra. – Aevum LXXV (2001), № 2, 327–380.

Twitchett 1979: The Cambridge History of China. Vol. 3. Sui and T'ang China, 589–906. Part. I. Ed. by D. Twitchett. Cambridge, 1979.

Ullmann 1955: Ullmann, W., The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A study in the ideological relation of clerical to lay power. London, 1955.

Ullmann 1975: Ullmann, W., Law and Politics in the Middle Ages. An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas. London, 1975.

Ullmann 1979: Ullmann, W., Medieval Political Thought. Harmondsworth, 1979.

Van den Baar 1956: Van den Baar, P. Die kirchliche Lehre der Translatio Imperii Romani bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts [= Analecta Gregoriana, Vol. LXXVIII; Series Facultatis Historiae Ecclesiasticae, Sectio B, n. 12]. Roma, 1956.

Veder 1983: Veder, W. The „Izbornik of John the Sinner": a Compilation from Compilations. – ПОЛАТА КЪНИГОПИСЬНАѢ, 8 (1983), 15–33.

Veder 1986: Veder, W. Three Early Slavic Treatises on Reading. – Studia slavica mediaevala et humanstica Riccardo Picchio dicata. Curantibus M. Colucci, G. Dell'Agata, H. Goldblatt. Vol. II. Roma, 1986, 717–730.

Veder 1994: Veder, W. The Izbornik of 1076. – The Edificatory Prose of Kievan Rus'. Translated by W. Veder and with Introductions by W. Veder and A. Turilov (= Harvard Library of Early Ukrainian Literature. English Translations, Vol. VI). [Cambridge, Mass.], 1994, XXIII – XL.

Veder 1994a: Veder, W. Two Hundred Years of Misguided Philological Research. – Ricerche Slavistiche, 47 (1994), 103–109.

Veder 1995: Veder, W. Der bulgarische Ursprung des Izbornik von 1076. – KMC, 10 (1995), 82–87.

Veder 1996: Veder, W. Linguistic Problems in the Transmission of *O pismenexъ*. The Paradosis of Text Family α before ca. 1250. – Slavica Gandensia, 23 (1996), 7–29.

Veder 1999: Veder, W. Utrum in alterum abiturum erat? A study on the beginnings of text transmission in church Slavic (The Prologue to the Gospel Homiliary by Constantine of Preslav, the Text On the Script and the Treatise On the Letters by Anonymous Authors). Bloomington, In., 1999.

Βλυσίδου 1981: Βλυσίδου, Β. Συμβολή στη μελέτη της εξωτερικής πολιτικής του Βασιλείου Α' στη δεκαετία 867–877. – Σύμμεικτα, 4 (1981), 301–315.

Vodoff 1978: Vodoff, Wl., Remarques sur la valeur du terme 'tsar' appliqué aux princes russes avant le milieu du XVe siècle. – Oxford Slavonic Papers, New Series, XI (1978), 1–41.

Wahlgren 2001: Wahilgren, S. Symeon the Logothete: Some Philological Remarks. – Byz, LXXI (2001), № 1, 251–262.

Wallace-Hadrill 1965: Wallace-Hadrill, J. M. The *Via Regia* of the Carolingian Age. – Trends in Medieval Political Thought. Ed. by B. Smalley. Oxford, 1965, 22–41.

Wasilewski 1972: Wasilewski, T. Bizancium i słowianie w IX wieku. Studia z dziejów stosunków politycznych i kulturalnych. Warszawa, 1972.

Weingart 1923: Weingart, M. Byzantské kroniky v literatuře církevněslovanské. Č. I – II. Bratislava, 1923.

Whealey 1999: Whealey, A. *Sermo de pseudoprophetis* of Pseudo-John Chrysostom: A Homily from Antioch under Early Islamic Rule. – Byz, 69 (1999), № 1, 178–186.

Wolf 1991: Wolf, G. Die byzantinisch-abendländischen Heirats- und Verlobungspläne zwischen 750 und 1250. – Archiv für Diplomatik, 31 (1991), 15–32.

Wolfram 1994: Wolfram, H. *Origo et religio.* Ethnic traditions and literature in early medieval texts. – Early Medieval Europe, 3 (1994), № 1, 19–38.

Wolff 1959: Wolff, R. The Three Romes: The Migration of an Ideology and the Making of an Autocrat. – Daedalus, 88 (1959), 291–311.

Yannopoulos 1991: Yannopoulos, P. Le coronnement de l'empereur à Byzance: rituel et fond institutionnel. – Byz, LXI (1991), № 1, 71–92.

Yannopoulos 1997: Yannopoulos, P. La rôle des Bulgares dans la guerre arabo-byzantine de 717/718. – Byz, 67 (1997), 483–516.

Zástěrová 1983: Zástěrová, B. Un témoinage inaperçu, relatif à la diffusion de l'idéologie politique byzantine dans le milieu slave, au 9e siècle. – Harvard Ukrainian Studies, 7 (1983), 691–701.

Ziffer 1995: Ziffer, G. Le fonti greche del monaco Chrabr. – BSl, LVI (1995), № 3, 561–570.

Съкращения

ВВр – Византийский временник.

ЗРВИ – Зборник радова Византолошког института.

ИОРЯС – Известия Отделения русскаго языка и словесности.

ИПр – Исторически преглед.

КМС – Кирило-Методиевски студии.

СбБАН – Сборник на Българската академия на науките.

СбОРЯС – Сборник Отделения русскаго языка и словесности.

СпБАН – Списание на Българската академия на науките.

СтбЛ – Старобългарска литература.

ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы.

BBg – Byzantinobulgarica.

BSl – Byzantinoslavica.

Byz – Byzantion.

BZ – Byzantinische Zeitschrift.

CFHB – Corpus Fontium Historiae Byzantinae.

DOP – Dumbarton Oaks Papers.

PBg – Palaeobulgarica.

Ангел Николов

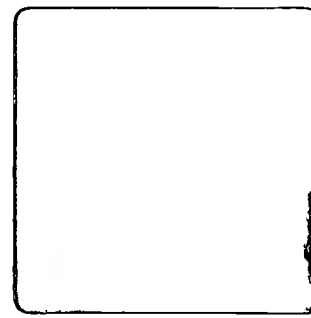
ПОЛИТИЧЕСКА МИСЪЛ
В РАННОСРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ
(средата на IX – края на X век)

Българска. Първо издание

Формат:60x84/16
Печатни коли: 22

Издателство "Парадигма", 2006

ISBN-10: 954-326-037-0
ISBN-13: 978-954-326-037-9



Политическа
мисъл
в
ранносредновековна
България
(средата на IX – края на X век)
парадигма